

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

Dottorato di Ricerca in

Filologia classica, cristiana e medioevale-umanistica, greca e latina

XXV Ciclo



Tesi

***La versione greca della IV Ecloga di Virgilio
e il commento di Costantino***

Tutor
Ch.mo Prof.
Antonio V. Nazzaro

Candidata
Dott.ssa
Melania Giardino

A.A. 2011/2012

Indice

Premessa	3
Capitolo 1: L'Oratio ad Sanctorum Coetum di Costantino	5
1.1 La questione dell'autenticità.....	5
1.2 Quando e dove Costantino pronunciò il discorso? A chi si rivolse?.....	15
1.3 La tradizione manoscritta.....	20
1.4 Edizioni e traduzioni.....	24
1.5 La struttura.....	25
Capitolo 2: La versione greca della IV Ecloga di Virgilio	28
2.1 Problemi di attribuzione e di datazione.....	28
2.2 Aspetti formali e contenutistici della IV Ecloga greca.....	36
2.3 Il <i>Fortleben</i> cristiano della IV Ecloga di Virgilio.....	40
Capitolo 3: Testo e traduzione italiana dei capitoli XIX-XXI dell'Oratio	45
3.1 Testo.....	46
3.2 Traduzione.....	52
Capitolo 4: Analisi retorico-formale della IV Ecloga greca	59
Capitolo 5: Analisi del commento di Costantino	192
Conclusioni	263
Bibliografia	268

Premessa

*Virgile et Constantin le Grand! Par quelle fortune,
demanderont sans doute beaucoup de mes lecteurs,
ces deux noms se trouvent-ils ainsi rapprochés?*
- J.-P. Rossignol -

Il presente lavoro di ricerca, che prende le mosse da un'attività di studio avviata dal Professor Antonio V. Nazzaro negli anni Ottanta del secolo scorso, intende proseguire e portare a termine un percorso intrapreso durante la Laurea Magistrale in «Filologia, letterature e civiltà del mondo antico» e confluito in una tesi dal titolo *L'Oratio ad Sanctorum Coetum di Costantino il Grande* (2007).

Più in particolare, in questa sede si approfondiscono le questioni connesse con la versione greca della IV Ecloga di Virgilio e con il relativo commento costantiniano, tramandati ai capitoli XIX-XXI della suddetta *Oratio*. Il lavoro si articola in cinque sezioni, che non mirano solo a una precisa e rigorosa analisi testuale, ma intendono chiarire anche le modalità del riutilizzo del componimento virgiliano da parte dell'imperatore.

Nello specifico, il Capitolo 1 ripercorre la storia degli studi sul discorso di Costantino, con particolare attenzione alle questioni relative all'autenticità e alla datazione. Ampio spazio è dedicato anche alla tradizione manoscritta, con una dettagliata descrizione dei codici che tramandano l'opera.

Il Capitolo 2 si sofferma invece sulla IV Ecloga greca, trattando i problemi di attribuzione e di datazione, e gli aspetti formali e contenutistici più rilevanti. Il discorso viene quindi ampliato ai casi più significativi del *Fortleben* cristiano del carme di Virgilio.

Il Capitolo 3 presenta il testo e la traduzione italiana della IV Ecloga greca e del relativo commento costantiniano. Il testo, in particolare, è fornito di un apparato che rende conto dello stato della tradizione.

Il Capitolo 4 si sofferma quindi sull'analisi retorico-formale della IV Ecloga greca, con l'obiettivo non solo di spiegare le scelte del traduttore rispetto al

modello, ma anche di individuare e precisare gli intertesti che intessono la trama poetica del componimento.

Il Capitolo 5 prende invece in esame il commento di Costantino e i suoi rapporti con originale latino e traduzione greca della IV Ecloga, sottolineando, in particolare, le modalità del riutilizzo del carme a fini propagandistici.

Il lavoro si chiude con una sezione dedicata alle conclusioni, seguita da una dettagliata bibliografia.

È doveroso precisare, a margine di questa breve premessa, che la presente tesi non avrebbe visto la luce senza le preziose indicazioni e la guida paziente del Professor Antonio V. Nazzaro.

Capitolo 1

L'Oratio ad Sanctorum Coetum di Costantino

1. La questione dell'autenticità.

In appendice alla *Vita Constantini* di Eusebio di Cesarea si conserva, talvolta come V libro, il discorso che l'imperatore tenne *All'assemblea dei Santi* (*Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum*)¹. Si tratta di un'apologia del cristianesimo in ventisei capitoli, la cui autenticità non soltanto è dichiarata dallo storico ecclesiastico², ma risulta confermata anche da un erudito di età giustiniana e di

¹ I codici VJMA recano il titolo: Βασιλέως Κωνσταντίνου λόγος ὃν ἔγραψε τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ; V aggiunge anche il titolo dato da Eusebio: Κωνσταντίνος Σεβαστὸς τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ.

² Cfr. Eus. Caes., *vit. Const.* IV 32: «L'imperatore, dunque, era solito comporre i suoi discorsi in latino. Alcuni traduttori, che avevano questo preciso incarico, provvedevano a volgerli in lingua greca. Per addurre un esempio di tali traduzioni, subito dopo la fine di questa mia opera darò il testo del discorso che Costantino dedicò alla Chiesa e che da lui fu intitolato *Alla comunità dei santi*: lo farò perché nessuno creda che la nostra testimonianza su questo punto sia una millanteria» (trad. it. L. TARTAGLIA, Eusebio di Cesarea, *Sulla vita di Costantino*, D'Auria, Napoli 1984, p. 183). Si è notato, tuttavia, che in più occasioni il vescovo di Cesarea esprime degli auspici che poi lascia incompiuti: in *vit. Const.* IV 46, ad esempio, annuncia la pubblicazione di un opuscolo sulla fondazione della chiesa del Santo Sepolcro, ma il proposito resta innattuato. Non si può escludere, allo stesso modo, la possibilità di un «vuoto editoriale» in relazione all'auspicio espresso in *vit. Const.* IV 32, vuoto che un falsario avrebbe successivamente colmato con l'orazione *All'assemblea dei Santi*. A smentire l'autenticità dell'opera sarebbe peraltro lo stesso Eusebio, quando in *vit. Const.* IV 29, 3s. descrive – in manifesta contraddizione con l'*Oratio* – la struttura tipica dei discorsi dell'imperatore: «[Costantino] suddivideva gli argomenti delle sue orazioni in modo che sul principio adduceva prove sulla falsità del politeismo, dimostrando che la superstizione pagana non era altro che un ingannevole ricettacolo di empietà; poi faceva conoscere il Dio, che è l'unico signore assoluto del mondo; successivamente passava a trattare della Provvidenza, al cui disegno ubbidisce l'universo, tanto nelle sue leggi generali, quanto in ogni suo minimo particolare. Di lì giungeva a parlare della incarnazione del Salvatore, e dimostrava come essa si fosse realizzata secondo il giusto principio della necessità. Proseguendo oltre, forniva ammaestramenti sui castighi divini che ci attendono nell'aldilà. Soprattutto in questo punto investiva gli ascoltatori con parole che lasciavano una profonda impressione nei loro animi, in quanto metteva a nudo le colpe dei grassatori, degli avidi e degli

tendenze opposte, Giovanni Lido, cui era noto un *corpus* di *orationes* costantiniane³.

Lo scritto è stato portato all'attenzione della critica moderna da Jean-Pierre Rossignol⁴, che l'ha però attribuito a Eusebio, riconoscendovi il suo stile compositivo e la stessa tendenza all'Arianesimo⁵, oltre che una conoscenza del

avari. Il suo discorso produceva lo stesso effetto di un colpo di frusta, tanto che molti nobili personaggi della corte, i quali si sentivano direttamente colpiti da quelle parole, erano costretti ad abbassare lo sguardo: a costoro spiegava, affermandolo a chiare lettere, che avrebbero reso conto a Dio delle loro azioni. Diceva, infatti, che Dio, il quale è signore dell'universo, aveva concesso a lui il supremo potere su questa terra; egli a sua volta, a imitazione dell'Onnipotente, aveva affidato ad essi l'amministrazione di singole parti dell'impero: tutti, però, al momento opportuno, avrebbero dovuto rendere ragione al sommo sovrano del proprio operato. Questo instancabilmente asseriva, questo rammentava, di questi precetti si faceva maestro» (trad. it. L. TARTAGLIA, *op. cit.*, pp. 182s.). I discorsi di Costantino, dunque, presentano in primo luogo la dimostrazione della falsità del paganesimo, per poi passare all'esposizione dei caratteri e delle virtù del monoteismo cristiano, all'incarnazione e alle punizioni riservate ai seguaci della falsa religione. Tuttavia, come fa notare R. Cristofoli (*Costantino e l'Oratio ad Sanctorum Coetum*, D'Auria, Napoli 2005, p. 14), «se la struttura dell'opera in esame non rispetta tale successione, nondimeno tutti gli elementi costitutivi delle orazioni politiche di Costantino sono presenti nell'*Oratio*», non solo, ma «proprio il fatto che la struttura abituale delle orazioni di Costantino non sia rispettata ci sembra una prova evidente che l'*Oratio* non vada attribuita ad un falsario, il quale proprio in quanto tale avrebbe avuto la massima cura di conformarsi ai precedenti discorsi di Costantino allo scopo di fugare ogni dubbio sull'autore di essa».

³ Cfr. *Lyd., de mag.* II 30.

⁴ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *Virgile et Constantin le Grand*, Paris 1845. Cfr. anche D. DE DECKER, *Le « Discours a l'Assemblée des Saints » attribué à Constantin et l'oeuvre de Lactance*, in J. FONTAINE – M. PERRIN (curr.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, «Actes du IV^e Colloque d'Études Historiques et Patristiques» (Chantilly 21-23 septembre 1976), Paris 1978, p. 75: «C'est au Français Jean-Pierre Rossignol que revient l'insigne mérite d'avoir révélé à l'attention du monde savant l'existence d'une harangue, composée par Constantin le Grand et destinée A l'Assemblée des Saints, dont le texte grec est parvenu jusqu'à nous».

⁵ Cfr. in particolare *or.* IX, 3ss. (p. 163 ed. I.A. HEIKEL, *Eusebius Werke* I 1 (GCS 7), Berlin 1902, pp. 154ss.): «[Platone] indicò come primo Dio (πρῶτον μὲν θεόν) colui che è al di sopra della sostanza (ὑπὲρ τὴν οὐσίαν) – operando nel modo giusto –, poi subordinò a questo anche un secondo Dio (ὑπέταξε δὲ τούτῳ καὶ δεύτερον), e distinse numericamente due sostanze (δύο οὐσίας): entrambe possiedono un'unica perfezione, e la sostanza del secondo Dio deriva la propria sussistenza (τὴν ὑπαρξιν) dal primo. Questi è il demiurgo e il regolatore di tutte le cose, evidentemente trascendente, mentre l'altro, che viene dopo di lui e adempie i suoi comandi, riconduce a lui la causa della creazione dell'universo. Dunque, secondo la corretta interpretazione, ci dovrebbe essere un dio che si prende cura di tutto e a tutto provvede, avendo ordinato ogni cosa con il suo Logos; ma il Logos, essendo Dio stesso, è anche

greco letterario e della filosofia platonica (in particolare del *Timeo*)⁶ difficilmente ascrivibili all'imperatore Costantino⁷.

A distanza di un cinquantennio questa tesi è stata tuttavia confutata da Augusto Mancini, che ha preferito bollare il discorso come un falso della fine del V secolo⁸. Il suo ragionamento si basa sulla forma in cui nell'opera è riportato l'acrostico della Sibilla Eritrea⁹: l'ultima parola (ΣΤΑΥΡΟΣ), e i versi ad essa corrispondenti, mancano sia in Lattanzio sia in Agostino, che conoscono e

Figlio di Dio: infatti, dandogli quale altro nome se non il suo titolo di Figlio, uno non cadrebbe in un errore gravissimo? Poiché Egli, che è il Padre di tutte le cose, a giusta ragione deve essere considerato Padre anche del suo proprio Logos». Su questo aspetto ha focalizzato la sua attenzione J.M. RIST, *Basil's Neoplatonism*, in P. J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteenth-Hundredth Anniversary*, vol. I, Toronto 1981, pp. 137ss., che ha riscontrato un influsso dell'Arianesimo in almeno tre punti: nella scelta di evitare il termine ὁμοούσιος, nell'attribuzione al Figlio di una ὑπαρχις e nell'assimilazione di questo al Creato («Egli, che è il Padre di tutte le cose, a giusta ragione deve essere considerato Padre anche del suo proprio Logos»). S. Davies (*Constantine's Editor*, «Journal of Theological Studies» 43 (1991), pp. 610ss.) ha considerato gli spunti ariani dell'*Oratio* come un'interpolazione eusebiana, mentre la loro presenza è stata negata con vigore da M.J. Edwards (*The Arian Heresy and the Oration to the Saints*, «Vigiliae Christianae» 49 (1995), pp. 379ss.). Per una disamina completa del problema, si veda il mio *Filosofi e poeti nell'Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum* (in corso di stampa). Sulla questione ariana, e in particolare sulla posizione assunta dallo storico di Caesarea, si veda invece M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

⁶ D. De Decker (*art. cit.*, p. 81) ha ritenuto invece che le reminiscenze platoniche costituissero una prova dell'autenticità dello scritto, in ragione del forte interesse manifestato dall'*entourage* di Costantino verso la dottrina platonica, e in particolare verso il *Timeo*.

⁷ Come ha giustamente osservato R. Cristofoli (*op. cit.*, pp. 13s.) la conclusione poggia «su una base fragile», in quanto «l'*Oratio* non intendeva essere un'opera letteraria, ma molto più concretamente un discorso di propaganda ufficiale concepito in vista dell'obiettivo politico della raccolta del consenso, e della divulgazione dei precetti e delle istanze fondamentali della religione che Costantino favoriva. La preparazione di questo come di altri discorsi doveva senza dubbio coinvolgere [...] una pluralità di letterati e cancellieri di corte. Non possiamo escludere che personaggi come Lattanzio e Ossio di Cordoba abbiano dato il proprio apporto alla stesura dell'*Oratio*, specie per le parti più dottrinali, che coprono poi gran parte della sua estensione; tuttavia, per quanto concerne la cultura di Costantino, se sarebbe appunto ingenuo valutarla sulla base di ciò che leggiamo nei discorsi ufficiali presupponendoli composti come da un ideologo, non dobbiamo però nemmeno ritenerla troppo trascurabile, se Eusebio, in *Vita Const.* 3,13, ricorda che l'imperatore Ἑλληνίζων τῇ φωνῇ ὅτι μηδὲ ταύτης ἀμαθῶς εἶχε, γλυκερός ἦν καὶ ἡδύς».

⁸ Cfr. A. MANCINI, *La pretesa Oratio Constantini ad sanctorum coetum*, «Studi Storici» 3 (1894), pp. 92ss. e 207ss.

⁹ Cfr *or.* XVIII 2-4, pp. 179ss. Heikel (= *orac. Sibyll.* VIII 217ss.).

citano il medesimo acrostico¹⁰; lo studioso ha dunque spiegato l'anomalia ipotizzando che la parola in questione fosse stata aggiunta in epoca successiva ad Agostino, il cui scritto *De Civitate Dei* (413-26) è venuto in questo modo a costituire il *terminus post quem* per la datazione dell'*Oratio*¹¹. Più in particolare, per Mancini l'opera va attribuita a un falsario, verosimilmente un retore, che ha attinto a piene mani agli editti e alle lettere di Costantino, e ha fatto riferimento agli scritti di Eusebio e di Lattanzio (i cui contenuti traspaiono in maniera palese dall'*Oratio*)¹².

Lo studioso non ha però tenuto conto di quanto tormentata sia la tradizione degli *Oracoli Sibillini*, in particolare quella dell'ottavo, oggetto di interpolazioni tali da parte dei cristiani, da circolare nel IV secolo in redazioni dissimili¹³. Ha dunque ragione Richard P.C. Hanson quando afferma che

all that we are bound to conclude is that Augustine possessed a version of this acrostic which lacked the *Stauros* ending, not that the *Stauros* ending could not have existed till after this day¹⁴.

Contro l'autenticità del discorso *All'assemblea dei Santi* si è espresso anche Mario Geymonat¹⁵, la cui tesi poggia su tre argomenti principali: il manoscritto più importante, il *Vaticano Greco* 149¹⁶, presenta l'*Oratio* come V libro della *Vita Constantini*, e ciò in contraddizione con la *Bibliotheca* di Fozio¹⁷, che de-

¹⁰ Cfr. Lact., *div. inst.* VII 24 e August., *civ. Dei* XVIII 23.

¹¹ Secondo A. Kurfess (*Das Akrostikon 'Ἰησοῦς Κρριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ Σταυρός*, «Sokrates» 6 (1918), pp. 99ss.), l'aggiunta sarebbe stata compiuta dal traduttore in lingua greca dell'*Ecloga*, per il fatto che la parola si sarebbe perfettamente inserita nel contesto di un discorso pasquale, quale è appunto l'*Oratio ad Sanctorum Coetum*.

¹² Le conclusioni di Mancini sono state approvate e condivise da I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1902), pp. XCIss.

¹³ Cfr. sull'argomento M. MONACA, *Oracoli Sibillini*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 18ss.

¹⁴ Cfr. R.P.C. HANSON, *The Oratio ad Sanctos attributed to the Emperor Constantine and the Oracle at Daphne*, «Journal of Theological Studies» 24 (1973), p. 507. Si veda anche R. CRISTOFOLI, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵ Cfr. M. GEYMONAT, *Un falso cristiano della seconda metà del IV secolo (sui tempi e le motivazioni della Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum)*, «Aevum Antiquum» N.S. 1 (2001), pp. 349ss.

¹⁶ Cfr. *infra*, par. 3 *La tradizione manoscritta*, pp. 20ss.

¹⁷ Cfr. Fozio, *Cod.* 127.

scrive la biografia dell'imperatore come τετραβιβλος¹⁸; in apertura del discorso il nome del sovrano è riportato in modo incompleto e non ufficiale (vi si legge Κωνσταντῖνος Σεβαστὸς anziché Νικητῆς Κωνσταντῖνος Μέγιστος Σεβαστὸς)¹⁹; nella *Laus Constantini* Eusebio afferma – in contrasto con i capp. XVIIIss. dell'*Oratio* (pp. 179ss. Heikel) – che nessuno dei falsi profeti pagani aveva previsto la venuta di Cristo²⁰.

Geymonat ha quindi proposto di datare l'opera non oltre un ventennio dopo la morte dell'Apostata, riprendendo una tesi avanzata da Hanson nel 1973²¹. Il ragionamento parte ancora una volta dall'acrostico della Sibilla Eritrea e, più in particolare, dalla menzione dell'Oracolo di Apollo a Dafne (nei pressi di Antiochia) con cui esso si chiude. Di quest'oracolo, che è poco conosciuto, le fonti non fanno cenno se non dopo il 362, anno in cui, stando alla testimonianza di Ammiano Marcellino²², esso venne consultato dall'imperatore Giuliano.

Di qui la convinzione che il discorso fosse stato composto intorno gli anni Settanta o Ottanta del IV secolo:

Fu questo io credo con ogni probabilità il periodo in cui venne scritta l'*Oratio*, in fretta e con qualche approssimazione, ma pure con evidente entusiasmo. Il suo principale obiettivo era premere sugli intellettuali e gli aristocratici perché non esitassero ad aderire alla religione di Cristo. Autore del testo fu un neofita formato nella cultura neoplatonica ma divenuto nel frattempo portavoce di quella rivoluzione culturale che rovesciò rapidamente la politica dell'Apostata e riuscì in tal modo a influenzare dalle fondamenta l'intero medioevo, in oriente come in occidente²³.

¹⁸ Tale anomalia può essere tuttavia spiegata ipotizzando che il patriarca bizantino non considerasse l'*Oratio* come un vero e proprio libro (e in effetti non lo è), oppure che la escludesse dall'elenco delle opere di Eusebio, essendone egli non l'autore, ma l'editore.

¹⁹ Cfr. la n. 1 del presente lavoro di tesi. Ma un falsario – è legittimo chiedersi – non sarebbe stato attento a evitare una simile disattenzione, in modo da non destare sospetti sull'autenticità dello scritto?

²⁰ Come si è già osservato, lo storico di Cesarea non è l'autore del discorso *All'assemblea dei Santi*, ma il suo editore, e, peraltro, non è detto che egli dovesse necessariamente condividere il punto di vista dell'imperatore, soprattutto a distanza di anni (stando, infatti, alle ipotesi di datazione più probabili, tra l'*Oratio* e la *Laus Constantini* dovrebbe intercorrere all'incirca un decennio).

²¹ Cfr. R.P.C. HANSON, *art. cit.*, pp. 505ss.

²² Cfr. Amm. Marc. XXII 12, 8.

²³ Cfr. M. GEYMONAT, *art. cit.*, p. 364.

A una cronologia post-giuliana è giunto anche Michele Cataudella²⁴, che si è soffermato, in particolare, sull'analisi dei capitoli XIV e XXII dell'*Oratio*. Per quanto concerne il capitolo XIV (pp. 173s. Heikel), lo studioso ha focalizzato la sua attenzione sulla presunta allusione alla conversione di Costantino (adombrata nelle parole ἡ εἰς αὐτὸν [scil. θεὸν] ἐπιστροφή), notando che di essa si fornisce non la versione eusebiana, che la faceva risalire al 312²⁵, ma quella pagana, che la collocava invece al 326, in connessione con gli assassinii di Crispo e Fausta²⁶. Quest'ultima versione, affermatasi a partire dall'età giuliana, implicava che le vittorie di Costantino, essendo posteriori alla conversione, non potessero essere ascritte al dio cristiano, ma dovessero essere ricondotte agli dèi pagani, e ciò in netto contrasto con la propaganda imperiale, di cui l'*Oratio* difficilmente avrebbe potuto essere un prodotto. Per quanto concerne invece il capitolo XXII (pp. 187s. Heikel), lo studioso si è soffermato sul cenno a un non meglio precisato δυσσεβέστατος²⁷, che ha identificato, in virtù della sua caratterizzazione, proprio con Giuliano²⁸.

Cataudella ha dunque concluso che il discorso dovesse essere necessariamente posteriore al 361-63, adducendo a sostegno della sua tesi anche la presenza nel testo dei già ricordati spunti ariani²⁹, che ha ritenuto non potessero risalire a Costantino, tanto più se si considera che l'imperatore fu uno dei protagonisti del Concilio di Nicea.

²⁴ Cfr. M. CATAUDELLA, *Costantino, Giuliano e l'“Oratio ad Sanctorum Coetum”*, «Klio» 83 (2001), pp. 167ss.

²⁵ Cfr. Eus. Caes., *vit. Const.* I 27ss.

²⁶ Cfr. Zosimo II 29.

²⁷ «Dunque, che cosa hai ottenuto, *empissimo uomo*, osando tutto ciò? Che cosa c'è stato all'origine del tuo delirio? Dirai che hai compiuto tali cose per gli onori dovuti agli dèi: ma a quali dèi? O ancora, quale pensiero hai concepito nella tua mente, che fosse degno della natura divina? Hai creduto che gli dèi fossero irascibili al pari di te? Se dunque fossero stati tali, ci si sarebbe dovuti meravigliare del loro proposito piuttosto che obbedire a spietati ordini, che imponevano ingiuste stragi di uomini giusti. Dirai forse che hai compiuto tali cose per via delle norme stabilite dagli antenati e dell'opinione pubblica: te lo concedo. Tali decreti, infatti, del tutto simili a ciò che da te è stato compiuto, sono il risultato di una sola e medesima follia: hai pensato probabilmente che nei simulacri plasmati a immagine dell'uomo dai fabbri e dagli scultori fosse insita una forza eccezionale; e di certo ti ci accostavi usando la massima cura a che non fossero mai contaminati, visto che gli dèi, che sono grandi e insigni, esigono dagli uomini questa premura».

²⁸ Altri vi hanno visto invece un'allusione a Licinio: cfr. R. CRISTOFOLI, *op. cit.*, pp. 98ss.

²⁹ Cfr. la n. 5 del presente lavoro di tesi.

Nonostante le numerose questioni sollevate, questioni di cui si è tentato di offrire una breve panoramica nelle pagine precedenti, i critici sono oggi perlopiù concordi nell'affermare che l'*Oratio* sia opera di Costantino o, com'è più probabile, di un *ghost writer* operante presso la corte imperiale³⁰. Roberto Cristofoli, che è stato uno degli ultimi in ordine di tempo a occuparsi dell'opera, si è espresso nettamente a favore dell'attribuzione costantiniana: in linea con la testimonianza di Eusebio, l'*Oratio ad Sanctorum Coetum* deve a suo avviso considerarsi come un discorso scritto dall'imperatore in lingua latina e poi tradotto dalla cancelleria di corte in lingua greca³¹.

Tra i primi difensori dell'autenticità si annovera Alfons Kurfess³², cui spetta il merito di aver individuato nell'*Oratio* tutta una serie di indizi atti a qualificare l'opera come traduzione greca di un originario testo latino; a partire dai presunti «errori di traduzione» presenti nel testo³³, lo studioso sarebbe riuscito a scovare nella prosa del discorso *All'assemblea dei Santi*, e in particolare nei

³⁰ N.H. Baynes (*Constantin the Great and the Christian Church*, «Proceedings of the British Academy» 15 (1929), pp. 341ss. e 388ss.) ritiene, sulla scia di P. Wendland (*Rec. a I.A. HEIKEL, Eusebius Werke I 1*, «Berliner philologische Wochenschrift» 8 (1902), pp. 225ss.), che il discorso sia stato scritto da un consigliere per incarico dell'imperatore e che sia stato poi diffuso sotto il nome di Costantino come mezzo di propaganda verso i pagani.

³¹ Cfr. R. CRISTOFOLI, *op. cit.*, p. 16: «Noi riteniamo invece la testimonianza eusebiana come veritiera e corrispondente ad una realtà effettivamente concretizzatasi: il vescovo di Cesarea editò questo discorso, scritto da Costantino in lingua latina e poi tradotto dalla cancelleria di corte in lingua greca». Cfr. anche V. SCHULTZE, *Quellenuntersuchungen zur "Vita Constantini" des Eusebius. IV. Die Osterrede*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 14 (1894), pp. 541ss., il quale ritiene, tuttavia, che il testo non sia stato semplicemente tradotto, ma piuttosto rielaborato.

³² Nella sterminata letteratura critica sul discorso costantiniano e, in particolare, sulla traduzione greca della IV Bucolica di Virgilio, meritano di essere menzionati: A. KURFESS, *Observatiunculae ad P. Vergilii Maronis eclogae quartae interpretationem et versionem Graecam*, «Mnemosyne» 40 (1912), pp. 277ss.; *Vergils vierte Ekloge in Kaiser Konstantins Rede an die Heilige Versammlung*, «Sokrates» 8 (1920), pp. 90ss.; *Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen*, «Pastor Bonus» 41 (1930), pp. 115ss.; *Ad Vergilii eclogae IV versionem Graecam*, «Philologische Wochenschrift» 13 (1936), pp. 364ss.; *Die griechische Übersetzung der vierten Ekloge Vergils*, «Mnemosyne» 5 (1937), pp. 283ss.; *Zu Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen*, «Theologische Quartalschrift» 130 (1950), pp. 145ss.

³³ Cfr. T.D. BARNES, *Constantine's Speech to the Assembly of the Saints: Place and Date of Delivery*, «Journal of Theological Studies» 52 (2001), p. 27: «the original wording often shines in passages of rather mechanical translation full of Latinism, and the translator has sometimes misunderstood a Latin idiom».

capp. XIX-XXI (contenenti, come si vedrà, la traduzione greca della IV Ecloga di Virgilio e il relativo commento costantiniano), le originarie costruzioni latine soggiacenti sotto il greco, arrivando così a confermare la testimonianza di Eusebio e a concludere che

non solum eclogam, sed etiam commentarium ex lingua latina versum et eclogam non ex versione Graeca, sed ex ipso textu latino expositam esse puto³⁴.

Il tentativo di ricostruire la versione originale dell'*Oratio*, perseguito da Kurfess e da altri, è stato tuttavia giudicato privo di fondamento da parte di Robert Lane Fox³⁵, a giudizio del quale i critici avrebbero sottovalutato le trasformazioni subite dalla prosa oratoria greca tra l'età classica e il IV sec. d.C.

Nessuno dei loro latinismi – ha sottolineato lo studioso – regge a un attento esame, e del resto non ci aspetteremmo di trovarne se allarghiamo lo sguardo ad altri documenti, che Eusebio dice «tradotti dal latino». Queste traduzioni non sono così letterali da conservare la sintassi latina.

Lane Fox ha quindi concluso mettendo in dubbio le parole di Eusebio³⁶ e negando che sia mai esistito un originale latino dell'*Oratio ad Sanctorum Coetum*: a suo avviso, l'opera fu scritta direttamente in greco, dal principio alla fine³⁷.

³⁴ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1912), p. 282. Le conclusioni di Kurfess sono state condivise da P. Fabbri (*L'egloga quarta e Costantino il Grande*, «Historia. Studi Storici per l'Antichità Classica» 4 (1930), pp. 228ss.) e da N.H. Baynes (*art. cit.*, 341ss. e 388ss.).

³⁵ Cfr. R. LANE FOX, *Pagani e cristiani*, Laterza, Roma-Bari 1991 (ed. or. London 1986), pp. 684ss.

³⁶ Cfr. R. LANE FOX, *op. cit.*, p. 685: «Se [Eusebio] possedeva soltanto una copia in greco dell'Orazione, come sapeva che un tempo c'era stato un originale latino? In altri documenti, la traduzione era segnalata dal titolo iniziale, ma i nostri testi dell'Orazione non recano un simile indizio».

³⁷ Anche M. Geymonat (*art. cit.*, p. 352) è d'accordo con questa interpretazione. Più in particolare, lo studioso ha ravvisato nella peculiare presentazione del poeta Virgilio (*or.* XIX 4, p. 181 Heikel) una prova incontrovertibile del fatto che l'*Oratio* fosse stata scritta direttamente in greco, nonostante i «testardi tentativi» di cercare nell'opera indizi di un'originaria redazione in lingua latina. Sarebbe stato in effetti curioso, a suo avviso, che un romano parlasse a Romani senza fare apertamente il nome di Virgilio, ma annunciando il Mantovano come «il più insigne dei poeti d'Italia». E del resto, «non deve più di tanto sorprendere che un testo che fa così am-

A difesa dell'attribuzione costantiniana dell'*Oratio* si è schierato anche, negli anni Trenta del Novecento, André Piganiol³⁸, il quale ha tuttavia supposto che il discorso ci sia giunto in una redazione revisionata da Lattanzio. In effetti, l'opera presenta congruenze tematiche e concettuali sia con le *Divinae Institutiones* (trattato dedicato proprio a Costantino), sia con il *De mortibus persecutorum* (un *pamphlet* la cui paternità lattanziana è oggi quasi concordemente riconosciuta³⁹), al punto che Daniel De Decker ha ritenuto di poter dimostrare l'autenticità dell'*Oratio* proprio sulla base di queste analogie:

L'abondance de pareilles coïncidences excluent l'hypothèse d'occurrences simplement fortuites et constituent une nouvelle assurance de ce que l'*Oratio* trouve son origine dans les milieux proches de la Cour impériale, auxquels Lactance fuit associé⁴⁰.

Benché nel tempo siano state portate numerose altre prove a sostegno della genuinità del discorso⁴¹, il contributo «metodologicamente più innovativo»⁴²

pio uso della quarta egloga fosse scritto direttamente in greco e rivolto ad un pubblico orientale. Anche in quelle regioni Virgilio aveva importanza simbolica come poeta ufficiale di tutto l'impero».

³⁸ Cfr. A. PIGANIO, *Dates constantiniennes*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 12 (1932), pp. 369ss. In particolare, lo studioso ha osservato che i riferimenti all'*Antico* e al *Nuovo Testamento* rintracciabili nel testo sono spesso generici e ricchi di inesattezze, e l'opera, pur risentendo delle preoccupazioni teologiche del tempo, rivela una conoscenza della dottrina cristiana ascrivibile solo a un neofita come Costantino.

³⁹ Sulla questione dell'autenticità del *De mortibus persecutorum* si veda M. SPINELLI, Lattanzio, *Come muoiono i persecutori*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 21ss.

⁴⁰ Cfr. D. DE DECKER, *art. cit.*, p. 80. La questione delle analogie con Lattanzio sarà affrontata più diffusamente al par. 2 *Quando e dove Costantino pronunciò il discorso? A chi si rivolse?*, pp. 15ss.

⁴¹ La caratterizzazione che l'oratore dà di sé si addice al solo Costantino (cfr. H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse» 34 (1954), pp. 131s.); numerose sono le congruenze con gli atti ufficiali dell'imperatore (cfr. J.M. PFÄTTISCH, *Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht*, Freiburg 1908, pp. 78ss. e ancora H. DÖRRIES, *art. cit.*, pp. 146ss.); l'ambiente costantiniano era interessato alla IV Ecloga, riutilizzata anche, in onore dell'imperatore, in un panegirico del 310 (cfr. P. COURCELLE, *Les exégèse chrétiennes de la quatrième églogue*, «Revue des Études Anciennes» 59 (1957), p. 296); Giuliano, cui l'*Oratio* fornì probabilmente il modello per il *Discorso al Sole* (cfr. H. VON SCHÖNEBECK, *Beiträge zur Religionpolitik des Maxentius und Konstantin*, «Klio» 43 (1939), pp. 90s.), intervenne, stando ad Amm. Marc. XXII 10, 6 e XXV 4, 19, nell'interpretazione del v. 6 della Bucolica in contrasto con Costantino (cfr. F. PRÉCHAC, *Au Dossier de la IV^e Eglogue*

alla soluzione del problema è stato quello, negli anni Settanta del secolo scorso, di Santo Mazzarino⁴³. Lo studioso è infatti partito, per la prima volta nella storia della critica dell'*Oratio*, dall'analisi di un dato esterno, il *Pap. Lond.* 878⁴⁴, contenente un passo della lettera di Costantino ai provinciali di Palestina (324) tramandata anche da Eusebio nella *Vita Constantini*⁴⁵. Questo importante ritrovamento papiraceo ha permesso di impostare su basi nuove la questione dei discorsi costantiniani e, nello specifico, ha convalidato la testimonianza dello storico di Cesarea sul discorso *All'Assemblea dei Santi*. Lo stesso Mazzarino ha tuttavia riconosciuto l'impossibilità di considerare l'*Oratio* alla stregua di un documento ufficiale e ha quindi ammesso

la possibilità di rielaborazioni (secondo la tradizione classica: p.e., tucididea) quando queste *Orationes* sono incluse in un contesto narrativo, e non già riportate come puro documento⁴⁶.

Tra gli studi più recenti sull'*Oratio* merita infine di essere menzionato quello di Harold A. Drake⁴⁷, che si è soffermato su un aspetto poco approfondito dalla critica precedente, ovvero il carattere fortemente composito del discorso costantiniano. A suo avviso, la diversa estensione dei capitoli, l'ambiguità dei riferimenti ai fatti, ai personaggi e ai luoghi e, in generale, tutte le incongruenze riscontrabili nel testo possono spiegarsi considerando l'*Oratio* come una sorta di «canovaccio di base» (non dissimile da quello che sta dietro ai discorsi uffii-

(*Une note d'Erasmus*), «Revue des Études Latines» 14 (1936), pp. 48ss. e C. MONTELEONE, *L'ecloga quarta da Virgilio a Costantino. Critica del testo e ideologia*, Manduria 1975, p. 75, n. 2); Agostino (*civ. Dei* X 27) assimilò l'esegesi virgiliana dell'imperatore, fino a riecheggiarne le parole (cfr. P. COURCELLE, *art. cit.*, pp. 311ss. e C. MONTELEONE, *op. cit.*, p. 75, n. 3).

⁴² Cfr. U. PIZZANI, *Costantino e l'Oratio ad Sanctorum Coetum*, in G. BONAMENTE – F. FUSCO (edd.), *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, II (Macerata 18-20 dicembre 1990), Macerata 1993, p. 794.

⁴³ Cfr. S. MAZZARINO, *La data dell'"Oratio ad Sanctorum Coetum", il "Ius Italicum" e la fondazione di Costantinopoli: note sui 'Discorsi' di Costantino*, in *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari 1974, pp. 99ss.

⁴⁴ Cfr. T.C. SKEAT, *Britain and the Papyri*, in S. MORENZ (cur.), *Aus Antike und Orient. Festschrift Wilhelm Schubart zum 75. Geburtstag*, Harrassowitz, Leipzig 1950, pp. 126ss.

⁴⁵ Cfr. Eus. Caes., *vit. Const.* II 24-42; nel papiro si leggono i capp. 26-29.

⁴⁶ Cfr. S. MAZZARINO, *art. cit.*, p. 103.

⁴⁷ Cfr. H.A. DRAKE, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore 2000, pp. 292ss.

ciali dei politici moderni⁴⁸), adattato di volta in volta all'uditorio, ai tempi, agli eventi e dunque soggetto a più rielaborazioni successive non perfettamente sanate e saldate nella redazione dell'opera di cui Eusebio era entrato in possesso.

Cristofoli preferisce però non parlare di «canovaccio» (difficilmente, infatti, il vescovo di Cesarea avrebbe scelto di pubblicarlo), bensì di

una stratificazione compositiva di un discorso ufficiale pronunciato, adattato e modificato in occasioni plurime, ma sempre presentato come in sé compiuto e provvisto di forma globalmente consequenziale⁴⁹.

Concludendo, l'autenticità dell'*Oratio ad Sanctorum Coetum* è oggi riconosciuta e accettata quasi unanimemente dalla critica. In effetti, il discorso si sposa perfettamente con lo spirito della politica e della propaganda costantiniana, miranti, com'è noto, a conciliare il paganesimo della tradizione con l'emergente cristianesimo, in un momento di difficile transizione per l'impero.

Dunque, pur non avendo materialmente scritto il testo dell'orazione, il sovrano ne avrà certamente fornite le linee guida a un impiegato della cancelleria di corte, che, verosimilmente, compose l'opera direttamente in greco per un pubblico orientale. L'ambiguità dei riferimenti a fatti e personaggi, che ha dato adito a diversi filoni interpretativi, e in particolare ha spinto taluni studiosi a negare l'autenticità dello scritto, si spiega perfettamente pensando l'*Oratio ad Sanctorum Coetum* come un discorso più volte riutilizzato e riadattato a diversi contesti, ma sempre immutato nella sua sostanza.

2. Quando e dove Costantino pronunciò il discorso? A chi si rivolse?

Strettamente connessa al problema dell'autenticità è la questione relativa alla cronologia dell'*Oratio*. Anche a questo proposito, come si vedrà, gli studiosi sono divisi, e a tutt'oggi nessuna proposta è sembrata veramente convincente, tanto che Drake ha sostenuto l'impossibilità di stabilire una datazione precisa⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. R. CRISTOFOLI, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ H.A. DRAKE, *Suggestions of Date in Constantine's "Oration to the Saints"*, «American Journal of Philology» 106 (1985), pp. 335ss.

La situazione risulta ulteriormente complicata dal fatto che nemmeno la *Vita Constantini* di Eusebio può essere considerata un sicuro *terminus ante quem*, essendo stata messa in dubbio l'autenticità anche di questa⁵¹. Dunque, l'unico dato che si può affermare con certezza, in quanto deducibile dal cap. I (pp. 156s. Heikel), è che il discorso fu tenuto nel giorno della Passione di Cristo⁵², ovvero di Sabato⁵³, mentre varie perplessità sorgono in merito all'anno.

Kurfess⁵⁴, ad esempio, ha datato l'*Oratio* al 313, ritenendo che fosse stata pronunciata contro Massenzio, ma la sua proposta non ha convinto, in quanto sembra contrastare con quanto Costantino scrive in *or.* XXII 1 (pp. 187s. Heikel), parlando di sé come di un uomo che ha ormai raggiunto il vertice del potere:

Io ritengo che all'origine della mia felicità e di tutto ciò che possiedo ci sia la tua benevolenza. Lo attestano l'esito di tutte le cose, che è conforme alle mie preghiere, gli atti di valore, le vittorie, i trionfi sui nemici, cose queste che anche l'Urbe sa e celebra con lodi [...].

Più verosimile, alla luce delle parole dell'imperatore, ci appare la datazione suggerita da Mazzarino⁵⁵, e qualche anno dopo da De Decker⁵⁶: sulla base dei riferimenti alla seconda guerra tra Costantino e Licinio presenti nei capitoli XXII e XXV (Mazzarino), e delle preoccupazioni letterarie, filosofiche, religiose e politiche che si possono dedurre dall'*Oratio* (De Decker), i due studiosi hanno proposto l'anno 325. De Decker, in particolare, ha considerato l'*Oratio*

⁵¹ Sulle questioni poste dall'opera si vedano F. WINKELMANN, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems Der "Vita Constantini"*, «Klio» 40 (1962), pp. 187ss. e, tra gli studi più recenti, A. KOFKSY, *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden-Boston-Köln 2000; G. WEBER, *Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000; M. WALLRAFF, *La croce negli storici ecclesiastici*, «Mediterraneo Antico» 5 (2002), pp. 461ss.

⁵² «La luce più splendente del giorno e del sole, preludio della resurrezione, rigenerazione dei corpi da tempo affaticati, compimento della promessa e via che conduce alla vita eterna, il giorno della Passione è arrivato[...]».

⁵³ Come ha osservato S.G. Hall (*Some Constantinian Documents in the "Vita Constantini"*, in S.N.C. LIEU e D. MONTSERRAT (curr.), *Constantine: History, historiography and legend*, Routledge, Londra e New York 1998, p. 96), l'osservanza liturgica del Venerdì Santo come giorno della Passione è attestata per la prima volta solo nel 380, a Gerusalemme.

⁵⁴ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1936), pp. 115ss.

⁵⁵ Cfr. S. MAZZARINO, *art. cit.*, pp. 109ss.

⁵⁶ Cfr. D. DE DECKER, *art. cit.*, pp. 84ss.

come una lettera al Concilio di Antiochia, convocato proprio in occasione della Pasqua del 325.

Questa proposta di datazione è stata in seguito confermata anche da Ubaldo Pizzani⁵⁷, sulla base del raffronto con le *Divinae Institutiones* di Lattanzio, con cui il discorso costantiniano condivide: l'osservazione che la fecondità degli dèi descritta dalla mitologia comporterebbe una loro smisurata crescita, dal momento che i figli degli dèi, in quanto dèi anch'essi, sarebbero per loro natura immortali (*or.* IV 1, p. 157 Heikel; Lact., *div. inst.* I 16, 5ss.); le considerazioni sulla libertà accordata ai poeti (*or.* X 3, p. 165 Heikel; Lact., *div. inst.* I 11, 24); la questione della generazione asessuale del Cristo e della sua esistenza prima del mondo (*or.* XI 8, p. 168 Heikel; Lact., *div. inst.* IV 7, 1); la comune conoscenza dell'acrostico della Sibilla, sebbene, come s'è visto, in una forma leggermente diversa (*or.* XVIII, pp. 179ss. Heikel; Lact., *div. inst.* VII 19, 9, dov'è citato il v. 8; VII 16, 11, dov'è citato il v. 23; VII 20, 3, dove sono citati i vv. 25s.); il richiamo a Cicerone per avvalorare la testimonianza della sacerdotessa di Apollo (*or.* XIX 3, p. 181 Heikel; Lact., *div. inst.* IV 15, 27); e, infine, come si vedrà meglio nel prossimo capitolo, la comune conoscenza della IV Bucolica di Virgilio (*or.* XIX-XXI, pp. 181ss. Heikel; Lact., *div. inst.* V 5 e VII 24).

Dal momento che nel 325 l'opera di Lattanzio, che in questo senso costituirebbe il *terminus post quem* per la datazione dell'*Oratio*, era già terminata, la proposta di Mazzarino e De Decker risulta assolutamente fondata. Peraltro, una cronologia pre-nicena potrebbe spiegare anche la presenza delle presunte tracce di Arianesimo, che sarebbero state difficilmente ammissibili dopo la netta condanna dell'eresia da parte del concilio.

Un'ulteriore conferma alla proposta è venuta in anni più recenti anche da Timothy D. Barnes⁵⁸, il cui approccio al problema è stato senza dubbio originale. Lo studioso, infatti, dopo essere arrivato, sulla base di *or.* XXV 2 (p. 190 Heikel), a identificare in Nicomedia la città dove il discorso fu pronunciato, ha sostenuto che l'opera dovesse essere necessariamente successiva alla riconquista della Bitinia da parte di Costantino, ossia all'autunno del 324⁵⁹.

⁵⁷ Cfr. U. PIZZANI, *art. cit.*, pp. 798s.

⁵⁸ Cfr. T. D. BARNES, *art. cit.* (2001), pp. 31s.

⁵⁹ Contestualmente, lo studioso ha confutato la proposta di datazione avanzata da B. Bleckmann (*Ein Kaiser als Prediger: zur Datierung der Konstantinischen "Rede an die Versammlung der Heiligen"*, «Hermes» 125 (1997), pp. 183ss.), secondo il quale il discorso sarebbe stato

Non meno complessa è poi la questione relativa al luogo in cui l'orazione fu tenuta. Gli studiosi concordano nel ritenere che si tratti di una città orientale, ma sono divisi nella sua identificazione.

De Decker, seguito da Lane Fox⁶⁰, ha suggerito, come s'è visto, la città di Antiochia, ritenendo che il discorso fosse stato pronunciato in occasione del concilio ivi tenutosi nel 325:

A ce qu'il nous semble, la convocation du concile d'Antioche, à l'approche de la fête de Pâques en 325, a pu fort bien constituer cette occasion favorable que recherchait Constantin pour émettre ce document de propagande destiné à asseoir son gouvernement dans les provinces nouvellement conquises en Orient⁶¹.

Altri studiosi hanno proposto invece le città di Serdica (Barnes 1976⁶²), Bisanzio (Mazzarino⁶³) e Tessalonica (Piganiol⁶⁴ e Barnes 1981⁶⁵), ma le loro argomentazioni non hanno riscosso particolare successo presso la critica.

L'ipotesi che tuttora gode di maggior credito è in effetti quella che vuole il discorso pronunciato a Nicomedia, ossia nella città dove Costantino trascorse gli anni della sua adolescenza. Nicomedia è esplicitamente citata in *or.* XXV 2

pronunciato il 28 Aprile del 328, in occasione del Concilio di Nicomedia (il concilio, cioè, con il quale Ario fu riabilitato). Questa ipotesi risulta poco credibile, in primo luogo perché non è appurata l'effettiva esistenza di un Concilio di Nicomedia (molti studiosi preferiscono pensare infatti a un II Concilio di Nicea), in secondo luogo perché una datazione post-nicena renderebbe difficilmente spiegabili gli spunti ariani presenti nell'opera: com'è possibile, infatti, che appena tre anni dopo il Concilio di Nicea Costantino pronunciasse un discorso dai contenuti tanto ambigui?

⁶⁰ Cfr. R. LANE FOX, *art. cit.*, pp. 686ss.

⁶¹ Cfr. D. DE DECKER, *art. cit.*, p. 85.

⁶² Cfr. T.D. BARNES, *The Emperor Constantine's Good Friday Sermon*, «Journal of Theological Studies» 27 (1976), pp. 414ss. La scelta di Serdica, città conquistata da Costantino nella prima guerra contro Licinio (316-17), implica tutta una serie di difficoltà cronologico-interpretative, per le quali rimando a R. CRISTOFOLI, *op. cit.*, pp. 18s.

⁶³ Cfr. S. MAZZARINO, *art. cit.*, pp. 109ss. La scelta di Bisanzio è legata alle espressioni di *or.* XXII 2 (p. 188 Heikel) μεγάλη πόλις e φιλότιμη πόλις, che, secondo lo studioso, «vanno considerate indicative del mondo in cui Costantino considerava Bisanzio, prima che essa diventasse, con la consecratio, la Νέα Ῥώμη, la 'Nuova Roma'».

⁶⁴ Cfr. A. PIGANIOL, *art. cit.* p. 138. Lo studioso ha suggerito una datazione compresa tra il 321 e il 324, più precisamente il 7 aprile 323.

⁶⁵ Cfr. T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge-London 1981, pp. 73ss. Contestualmente, lo studioso ha spostato la datazione al 323-24.

(p. 190 Heikel) e ad essa si allude probabilmente anche in *or.* XXII 2 (p. 188 Heikel) con le espressioni *μεγάλη πόλις* e *φιλτάτη πόλις*. Una simile congettura appare del tutto legittima, specie se si accetta una cronologia posteriore alla vittoria di Crisopoli (324).

Il primo ad avanzare l'ipotesi di Nicomedia è stato Kurfess⁶⁶, seguito a distanza di qualche decennio da Bleckmann⁶⁷, da Barnes⁶⁸ e infine da Cristofoli⁶⁹, i quali hanno avallato la proposta evidenziando, in particolare, il ruolo decisivo svolto dalla città nello scontro fra Costantino e il suo rivale Licinio (principale bersaglio, a quanto pare, delle strali dell'imperatore). Scrive in proposito Cristofoli:

Nicomedia [...] fu la città di residenza di Licinio, e quella in cui egli andò a trincerarsi nel 324 (con sua moglie Costanza) dopo che era stato sconfitto in una prima battaglia, a Crisopoli. Il popolo di Nicomedia accolse Licinio pur sconfitto e non cercò in alcuna maniera di consegnarlo a Costantino che lo assediava; ma alla fine Licinio venne comunque «catturato» [...] in un breve arco di tempo, per la verità solo dopo che Costantino promise alla moglie di Licinio e sua sorella, Costanza, che le avrebbe risparmiato il marito⁷⁰.

Un'ultima questione riguarda, a questo punto, l'uditorio di Costantino: chi sono i «santi» cui l'imperatore si rivolse? Generalmente si è creduto che si trattasse di un'assemblea di vescovi, ma questa ipotesi è stata confutata in anni recenti da Stuart G. Hall⁷¹, che ha acutamente osservato come i vescovi non fossero soliti radunarsi durante il periodo pasquale perché impegnati ciascuno nella propria diocesi. Barnes⁷² ha sostenuto allora – ed è questa anche la nostra conclusione – che i «santi» cui Costantino rivolse il suo discorso fossero il vescovo di Nicomedia, i sacerdoti della sua diocesi e coloro si preparavano a ricevere il battesimo in occasione delle celebrazioni pasquali del 325.

⁶⁶ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1936), pp. 115ss.

⁶⁷ Cfr. B. BLECKMANN, *art. cit.*, p. 195.

⁶⁸ Cfr. T. D. BARNES, *art. cit.* (2001), pp. 26ss.

⁶⁹ Cfr. R. CRISTOFOLI, *op. cit.*, p. 23.

⁷⁰ *Ibid.* Lo studioso ha fatto notare anche che Nicomedia fu lo scenario, sotto Diocleziano, di quelle cruente persecuzioni anticristiane di cui si fa menzione ai capp. XXIIss. dell'*Oratio*.

⁷¹ Cfr. S.G. HALL, *art. cit.*, p. 96.

⁷² Cfr. T. D. BARNES, *art. cit.* (2001), pp. 33s.

3. La tradizione manoscritta.

La tradizione manoscritta dell'*Oratio ad Sanctorum Coetum* è strettamente connessa a quella della *Vita Constantini* di Eusebio, in appendice alla quale l'opera ci è giunta. Nell'elencare e descrivere i testimoni del discorso costantiniano si sono dunque tenute presenti non solo le indicazioni di Heikel, che ha pubblicato un'edizione critica congiunta di *Vita Constantini*, *Oratio ad Sanctorum Coetum* e *Laus Constantini*⁷³, ma anche quelle fornite da Winkelmann, che in tempi più recenti ha dato il testo della sola *Vita Constantini*⁷⁴.

Vatic. gr. 149 (V). È il più antico e autorevole testimone dell'*Oratio*; si tratta di un codice membranaceo, che Heikel data all'XI sec., Winkelmann alla prima metà del X. È costituito da 110 ff. e contiene la *Vita Constantini* ai ff. 1-85a e l'*Oratio* (presentata come V libro della biografia costantiniana) ai ff. 85b-109b.

Da V discende il *Vatic. gr. 396* (R), un manoscritto pieno di errori di XVIII+146 ff., comprendente sia la *Vita Constantini* sia l'*Oratio*; datato con certezza al XVI secolo (Winkelmann: 1537), è stato realizzato per gentile concessione di Papa Paolo III (1534-49).

Mosq. gr. 50 (J). È il secondo più importante testimone dell'*Oratio*; si tratta di un codice membranaceo, che Heikel data all'XI sec., Winkelmann al XII. È costituito da 413 ff. e contiene, oltre all'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio e alla *Laus Constantini*, la *Vita Constantini* ai ff. 306a-390 e l'*Oratio* dal f. 411a.

Marc. gr. 340 (N). Si tratta di un codice cartaceo, che Heikel data al XIII sec., Winkelmann al XII ca. È costituito da 178 ff. e contiene la *Laus Constantini* ai ff. 1-51a, la *Vita Constantini* ai ff. 52a-150a e l'*Oratio* ai ff. 150b-178b. Il manoscritto è sbiadito e presenta una serie di luoghi cancellati da macchie d'acqua successive al XIII/XIV sec.

Da N discendono:

Palat. gr. 268 (P). Si tratta di un codice cartaceo di 205 ff., che Heikel data al XIII sec., Winkelmann al XIV; contiene la *Vita Constantini*, l'*Oratio* e la *Laus*

⁷³ Cfr. I.A. HEIKEL, *Eusebius Werke* I 1 (GCS 7), Berlin 1902.

⁷⁴ Cfr. F. WINKELMANN, *Eusebius Werke* I 1, *Über das Leben des Kaisers Konstantin* (GCS), Berlin 1975.

Constantini; è una copia eseguita male, ma precedente alle macchie d'acqua.

Paris. gr. 1438 (C). Si tratta di un codice cartaceo di 308 ff., che Heikel data al XV sec., Winkelmann al XVI; è il cosiddetto *Fuketianus* di Valesius e contiene la *Laus Constantini* ai ff. 1-30, la *Vita Constantini* ai ff. 31-94 e l'*Oratio* ai ff. 95-111; i ff. 112-114 sono vuoti, mentre i restanti tramandano il *De expeditone Alexandri* e l'*Indica Historia* di Arriano nonché l'*Introductio sive medicus* di Galeno. Il copista ha tralasciato i luoghi che in N non sono leggibili a causa delle macchie d'acqua.

Cod. Bibl. Bodl. Misc. 23 (Sav.). Si tratta di un codice cartaceo di 358 ff.; copiato da Georgios Tryphon di Epidauro nel 1543, contiene l'*Historia Ecclesiastica* dal f. 1, la *Laus Constantini* dal f. 263, i primi tre libri della *Vita Constantini* dal f. 299. Manca l'*Oratio*.

Cod. Scorial. gr. R. II. 4 (Sc^r). Si tratta di un codice cartaceo del XVI sec., costituito da 194 ff.; contiene la *Laus Constantini*, la *Vita Constantini* e l'*Oratio*.

Paris. gr. 1437 (A). Si tratta di un codice in carta seta di 192 ff., che Heikel data al XIII o XIV sec., Winkelmann al XIII. Contiene la *Vita Constantini* ai ff. 1-35a e parte dell'*Oratio* (fino a XVII 3) ai ff. 35a-42.

Paris. gr. 1439 (E). Si tratta di un piccolo manoscritto in ottavo del XVI sec., copiato da Angelos Bergikios di Creta. È costituito da 95 ff. e contiene la *Vita Constantini* e l'*Oratio*.

Paris. gr. 414 (D). Si tratta di un codice cartaceo del XVI sec., copiato da Nicolaus Sophianus. È costituito da 162 ff. e contiene, oltre all'*Historia concili Nicaeni* di Gelasio di Cizico, la *Vita Constantini* dal f. 65, l'*Oratio* dal f. 134 e il I libro dell'*Historia Ecclesiastica* ai ff. 155-162.

Cod. Scorial. gr. T. I. 7 (Sc^r). Si tratta di un codice cartaceo del XVI sec. È costituito da 195 ff. e contiene la *Vita Constantini* e l'*Oratio*.

Paris. gr. 1432 (B). Si tratta di un codice in carta seta, che Heikel data al XIII sec., Winkelmann all'inizio del XIV. Copiato da Longinus, è costituito da 197 ff. e contiene l'*Historia Ecclesiastica* ai ff. 1-125, la *Laus Constantini* dal f. 125 e la *Vita Constantini* dal f. 150. In appendice all'*Historia Ecclesiastica* (ff.

123b-125) compaiono i capp. 24-42 del II libro della *Vita Constantini* (contenenti un editto di Costantino del 324), e lo stesso fenomeno si registra nel manoscritto M. Manca l'*Oratio*, ma non si esclude che in origine vi fosse: i vuoti nella parte posteriore del volume fanno supporre che siano stati rimossi molti fogli (l'ipotesi è suffragata, peraltro, dal parallelo con M, che tramanda l'opera).

Marc. gr. 339 (M). Si tratta di un codice cartaceo, che Heikel data al XII o XIII sec., Winkelmann alla fine del XIII. È costituito da 282 ff. e contiene l'*Historia Ecclesiastica* ai ff. 1-105a, seguita dall'editto di Costantino (*vit. Const.* II 24-42), la *Vita Constantini* ai ff. 125a-167a e l'*Oratio* ai ff. 167a-178a.

Heikel non fornisce uno *stemma codicum*, ma si limita a suddividere i manoscritti in due classi, la I e la II. La I contiene solo V e il relativo *codex descriptus* R; la II, invece, si divide a sua volta in quattro sottogruppi: a, contenente J; b, contenente M, B, A; c, contenente E, D, *Sc^t*; d, contenente N e i codici che discendono da esso (P, C, *Sav.*, *Sc^r*).

I): Vaticanus 149; Vaticanus 396.

IIa): Moscoviensis 50.

IIb): Marcianus 339; Parisinus 1432; Parisinus 1437.

IIc): Parisinus 1439; Parisinus 414; Scorialensis T-1-7.

IId): Marcianus 340; Palatinus 268; Parisinus 1438, Savilianus (+M); Scorialensis R-II-4.

Schema riassuntivo della tradizione manoscritta

S.	DENOMINAZIONE	MATERIALE	DATAZIONE	FOGLI	CONTENUTO	NOTE
V	<i>Vatic. gr. 149</i>	Pergamena	XI (H) X (W)	110	VC (1-85a) Or (85b-109b)	L' <i>Oratio</i> è presentata come V libro della VC.
R	<i>Vatic. gr. 396</i>	?	XVI (H) 1537 (W)	XVIII + 146	VC (1-99) Or	È descritto di V.
J	<i>Mosq. gr. 50</i>	Pergamena	XI (H) XII (W)	413	HE LC VC (306a-390)	

					Or (dal 411a)	
N	<i>Marc. gr. 340</i>	Carta	XIII (H) XII (W)	178	LC (1-51a) VC (52a-150) Or (150b-178b)	Presenta luoghi cancellati da macchie d'acqua.
P	<i>Palat. gr. 268</i>	Carta	XIII (H) XIV (W)	205	VC Or LC	Brutta copia di N, precedente alle macchie.
C	<i>Paris. gr. 1438</i>	Carta	XV (H) XVI (W)	308	LC (1-30) VC (31-94) Or (95-111)	
Sav.	<i>Cod. Bibl. Bodl. Misc. 23</i>	Carta	1543	358	HE (da 1) LC (da 263) I-III VC (da 299)	Manca l' <i>Oratio</i> .
Sc^r	<i>Cod. Scorial. gr. R.II.4</i>	Carta	XVI	194	LC VC Or	
A	<i>Paris. gr. 1437</i>	Carta Seta	XIII /XIV (H) XIII (W)	192	VC (1-35a) Or fino a XVII 3 (35a-42)	
E	<i>Paris. gr. 1439</i>	?	XVI	95	VC Or	
D	<i>Paris. gr. 414</i>	Carta	XVI	162	VC (da 65) Or (da 134) I HE (155-162)	
Sc^t	<i>Cod. Scorial. gr. T.I.7</i>	Carta	XVI	195	VC Or	
B	<i>Paris. gr. 1432</i>	Carta Seta	XIII (H) XIV (W)	197	HE (1-125) LC (dal 125) VC (dal 150)	Manca l' <i>Oratio</i> , ma non si esclude che in origine vi fosse.
M	<i>Marc. gr. 339</i>	Carta	XII/XIII(H) XIII (W)	282	HE (1-105a) VC (125a-167a) Or (167a-178a)	

4. Edizioni e traduzioni.

La prima edizione critica dell'*Oratio ad Sanctorum Coetum* si deve a Stephanus (Robert Estienne, 1503-1559) ed è stata pubblicata a Parigi nel 1544⁷⁵. Si tratta di un'edizione a stampa di storici della chiesa, in cui il discorso è pre-

⁷⁵ Ecclesiasticae Historiae Eusebii Pamphili lib. X. Eiusdem de Vita Constantini (et alia), Lutetiae Parisiorum ex off. Roberti Stephani Typographi regii 1544.

sentato come V libro della *Vita Constantini*. Nella prefazione non si danno notizie circa i manoscritti utilizzati, ma da un'attenta analisi del testo si ipotizza che Stephanus si sia servito dei codici A ed E.

Nel 1659, poco più di un secolo dopo, Valesius (Henri de Valois, 1603-1676) ha pubblicato, sempre a Parigi, un'edizione greco-latina delle opere storiche di Eusebio completamente nuova, contenente sia la *Vita Constantini* sia l'*Oratio*⁷⁶. Per l'edizione del testo greco Valesius ha utilizzato i codici A, D, C, ma ha tenuto presenti anche glosse di vari eruditi (provenienti dal codice *Sav.* o da altri manoscritti imparentati) e le ha citate nelle note al di sotto del testo. L'edizione critica di Valesius è stata a sua volta ripubblicata da Jean-Paul Migne nel vol. XX della *Patrologia Graeca* (Parigi 1857), insieme con l'apparato di note (arricchito qua e là con piccole integrazioni).

L'ultima edizione critica dell'*Oratio* si deve infine a Ivar A. Heikel, che l'ha pubblicata, insieme con la *Vita Constantini* e la *Laus Constantini*, come settimo volume della serie GCS (Berlino 1902). Heikel ha il merito di aver lavorato, a differenza dei suoi predecessori, su un gran numero di manoscritti, e in particolare di aver scoperto il codice V, considerato ad oggi il migliore testimone del discorso costantiniano⁷⁷.

Venendo alle traduzioni, merita di essere menzionata innanzitutto quella che Christophorus (John Christopherson, ?-1558) ha eseguito sull'edizione dello Stephanus⁷⁸. Si tratta di una traduzione latina molto libera, che presenta il discorso costantiniano come scritto autonomo, con un suo proprio titolo.

⁷⁶ Eusebii Pamphili Caesareae Palaestinae Episcopi Ecclesiasticae Historiae libri decem. Eiusdem De Vita Imp. Constantini libri quattuor. Quibus subiicitur Oratio Constantini ad sanctos et Panegyricus Eusebii. Henricus Valesius ex Graeco textu collatis MSS. Codicibus emendato, latine vertit et Adnotationibus illustravit, Parisiis 1659.

⁷⁷ Per gli studi su singoli problemi filologici, riguardanti in particolare la traduzione greca della IV Ecloga di Virgilio e il relativo commento costantiniano, rimando ai capitoli successivi del presente lavoro di tesi.

⁷⁸ Historiae ecclesiasticae scriptores Graeci. Eusebii cognomento Pamphili, Caesareae Palaestinae episcopi, lib. 10. Eiusdem de vita Constantini Magni, lib. 4. Constantini Magni Oratio ad sanctorum coetum. Eiusdem Eusebii in laudem Constantini Magni, ad trigesimum illius Imperii annum, nunquam antehac nec graece nec latine impressa. Socratis Scholastici Constantinopolitani Hist. eccles. lib. 7. Theodoriti Cyrenensis episcopi, lib. 5. Hermiae Sozomeni Salaminij, lib. 9. Euagrii Scholastici Epiphaniensis, lib. 6. Ioanne Cristophorsono Anglo Cicestrensi

Per quanto concerne le lingue moderne, l'*Oratio* risulta tradotta soltanto in tedesco da Johannes M. Pfättisch⁷⁹ e in inglese da Ernest C. Richardson⁸⁰. Entrambe le traduzioni sono state condotte sull'edizione critica di Valesius.

Sul testo èdito da Heikel, invece, Roberto Cristofoli ha eseguito e pubblicato la prima (e al momento unica) traduzione italiana dell'*Oratio* (Napoli 2005).

5. La struttura.

Come s'è visto, l'*Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum* è un discorso apologetico di carattere teologico-dottrinale; esso consta di ventisei capitoli di estensione variabile e non sempre collegati tra loro da una continuità logico-espositiva.

Il contenuto si può così riassumere:

Capp. 1-2. Costituiscono un preambolo, in cui è esposta la circostanza della redazione dell'opera (il giorno della Passione di Cristo) e vengono chiariti i presupposti di essa. In particolare, il cap. 1 mostra come il Salvatore abbia messo fine all'ingiustizia del paganesimo e stabilito la Chiesa come sacro tempio della Virtù; il cap. 2 contiene invece un'invocazione ai dottori della Chiesa, affinché guidino l'oratore e correggano suoi eventuali errori (egli, infatti, pur animato nel suo discorso da una fede sincera, non ha tuttavia una perfetta conoscenza della dottrina cristiana).

Capp. 3-10. Ruotano intorno ai caratteri del Dio cristiano, che è ingenerato e senza principio, in quanto Egli stesso è il principio di tutte le cose che sono generate. In particolare, il cap. 3 chiarisce che esiste un unico Dio, che è Signore di tutto, sostenendo nel contempo l'assurdità del politeismo (se infatti esistesse una pluralità di dèi, sorgerebbero invidia e discordia, con la conseguente rovina del genere umano); il cap. 4 nega l'immortalità degli dèi pagani (di essi,

quondam episcopo interprete. Cum rerum memorabilium indice locupletissimo, Coloniae Agrippinae 1570.

⁷⁹ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *Des Eusebius von Cäsarea Ausgewählte Schriften*, 1, in O. BARDENHEWER (ed.), *Bibliothek der Kirchenväter: eine Auswahl patristischer Werke in Deutscher Übersetzung*², München 1913, pp. 194ss.

⁸⁰ Cfr. E.C. RICHARDSON, *A Select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 1, Grand Rapids 1980, pp. 561ss.

che hanno tratto origine da una generazione mortale, si mostrano sulla terra le tombe e i monumenti funebri), affermando nel contempo che il Dio cristiano è sprovvisto di una forma esteriore ed è perciò percepibile solo con l'intelletto; il cap. 5 si sofferma sull'immagine di Dio in quanto creatore dell'universo e delle creature che in esso hanno dimora; il cap. 6 contiene un'invettiva contro quanti riconducono al fato l'ordinamento del cosmo, che dipende invece dalla volontà di Dio, come provano in particolare i fenomeni fisici, i pianeti, la natura e le sue fasi cicliche; il cap. 7 trova un'ulteriore dimostrazione del potere della Provvidenza divina nelle acque calde, in quanto fenomeno raro e degno di meraviglia; il cap. 8 ribadisce che tutto va ricondotto a Dio, compresa la creazione dei metalli (essi sono stati dispensati in maniera giusta e proporzionata alle esigenze degli uomini); il cap. 9 contiene una condanna della filosofia pagana, e in particolare di Socrate, Pitagora e Platone; il cap. 10 si scaglia contro i poeti pagani, colpevoli di aver mentito raccontando delle battaglie e degli amori degli dèi⁸¹.

Cap. 11. È incentrato sulla figura di Cristo, invocato perché guidi e sorregga l'oratore. Si condanna innanzitutto la stoltezza di quanti ritengono che il Figlio di Dio sia stato ucciso a giusta ragione e che, pur essendo immortale, abbia ceduto alla violenza; si chiarisce infatti che il Salvatore si è sacrificato per amore degli uomini, ristabilendo l'ordine e la giustizia, e mettendo fine all'empietà. Si prendono poi in esame la generazione di Cristo, la sua discesa sulla terra e i suoi miracoli.

Capp. 12-14. Contengono una dura polemica contro coloro che criticano alcune scelte di Dio. In particolare, il cap. 12 si scaglia contro quanti rimproverano all'Onnipotente di non aver reso la natura umana più virtuosa e docile, sì che fosse più disponibile ad accogliere il suo messaggio; l'oratore sostiene infatti che Dio in persona abbia insegnato una condotta di vita ordinata e che il vero ostacolo alla sua diffusione sia stata la stoltezza degli uomini stessi. Il cap. 13 prende di mira quanti disapprovano l'ordinamento dell'universo, criticando, in particolare, la diversa natura degli elementi che lo compongono; a proposito degli uomini, si puntualizza che essi godono del libero arbitrio e che differiscono gli uni dagli altri solo in virtù delle scelte che compiono. Il cap. 14 condanna qualsiasi paragone tra umano e divino, chiarendo che è proprio di uomini folli

⁸¹ Sui capp. IXs. si veda il mio *Filosofi e poeti pagani nell'Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum* (in corso di stampa).

desiderare un potere equivalente a quello di Dio: l'unico potere umano è la sincera venerazione del Creatore.

Capp. 15-21. Ruotano intorno a Cristo, come il cap. 11. Vengono innanzitutto trattati, più nel dettaglio, l'incarnazione, la predicazione e i miracoli (capp. 15-17); ci si concentra poi su due testi che, pur di matrice pagana, hanno predetto, secondo la chiave di lettura proposta dall'oratore, l'avvento di Dio tra gli uomini: l'acrostico sibillino e la IV Ecloga di Virgilio (di quest'ultima si forniscono la traduzione greca e un commento parafrastico).

Capp. 22-25. Trattano del trionfo del Cristianesimo sulle persecuzioni e sulla falsa religione professata dai pagani. In particolare, il cap. 22 riconduce i successi dell'oratore alla benevolenza di Dio, soffermandosi poi sulle persecuzioni condotte contro la Chiesa e sul coraggio mostrato in tale circostanza dai martiri. Il cap. 23 afferma invece la superiorità della religione cristiana, in quanto pura e del tutto incontaminata. I capp. 24-25 ripercorrono infine la storia degli imperatori che hanno perseguitato i Cristiani (Decio, Valeriano, Aureliano, Diocleziano), mostrando come tutti siano andati incontro al castigo di Dio.

Cap. 26. Si ribadisce che ogni successo dell'oratore dipende da Dio: Egli, infatti, è sempre pronto a esaudire le preghiere degli uomini. L'opera si chiude affermando la necessità di rendere grazia a Cristo, al fine di conservare il suo favore e i suoi benefici.

Capitolo 2

La versione greca della IV Ecloga di Virgilio

1. Problemi di attribuzione e di datazione.

All'indomani della battaglia di Perugia (41-40 a.C.), Ottaviano e Antonio, ormai prossimi alla rottura definitiva, si incontrarono a Brindisi per ridefinire il precedente accordo triumvirale: il primo ottenne il controllo dell'Occidente, il secondo dell'Oriente, mentre a Lepido toccò l'Africa. A suggello del rinnovato patto vennero quindi celebrate le nozze «politiche» fra Ottavia, sorella di Ottaviano, e Antonio.

L'auspicio di un fecondo periodo di pace suggerì al poeta Virgilio l'idea di annunciare l'avvento di una nuova «età dell'oro», segnato dalla nascita provvidenziale di un *puer* (di cui, però, non viene fatto apertamente il nome⁸²). Nella IV delle sue dieci *Bucoliche*, dedicata al console Asinio Pollione (uno dei principali fautori dell'accordo di Brindisi), il Mantovano celebrò dunque l'imminenza del ritorno dei *Saturnia Regna*, ricorrendo a un registro linguistico e stilistico un po' più alto di quello solitamente impiegato nella poesia pastorale: *Sicelides Musae, paulo maiora canamus!*, si legge non a caso in apertura del componimento⁸³.

Nella sua *Storia della letteratura latina* Ettore Paratore scrive che in questa bucolica

tutte le correnti mistiche che agitavano in quell'epoca la coscienza delle folle hanno lasciato traccia di sé [...]: le tradizionali correnti orfico-pitagoriche, il rinascite culto sibillino, le dottrine filosofiche sulla palingenesi dell'umanità, la tradizione romana del *saeculum*, culti orientali connessi con figure di monarchi ed eroi, la tendenza, già vigoreggiante nella casa Giulia, all'apoteosi delle proprie figure eminenti [...] e, non ultimo, il profetismo ebraico, l'attesa del Messia, di cui Virgilio doveva aver avuto

⁸² Sulla questione del misterioso *puer* si veda n. 193 del presente lavoro di tesi.

⁸³ Cfr. Verg., *eccl.* IV 1. Per il testo latino della IV Bucolica di Virgilio seguo l'edizione di M. GEYMONAT, *P. Vergili Maronis Opera*, Roma 2008, pp. 20ss.

notizia frequentando Pollione, presso il quale trovavano ospitalità i dotti ebrei di passaggio in Italia⁸⁴.

A distanza di qualche secolo, e cioè in una delicata fase di passaggio della storia tardo-imperiale, in cui il rapido affermarsi di una nuova religione e di un nuovo potere impongono il ridefinirsi degli equilibri politici e sociali, Costantino

cita la più bella egloga della lingua latina davanti a un pubblico cristiano, appellandosi a un significato che non ha mai avuto⁸⁵.

⁸⁴ Cfr. E. PARATORE, *Storia della letteratura latina*, Sansoni, Firenze 1986, p. 364. Secondo G. Bernardi Perini (*Virgilio, il Cristo, la Sibilla. Sulla lettura "messianica" della quarta egloga*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova» 102 (1999-2000), p. 118), Virgilio potrebbe aver conosciuto, per il tramite degli *Oracoli Sibillini*, la nota profezia di Isaia 11, 1-16, che per la sua importanza riportiamo per intero: «Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici. Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e d'intelligenza, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore del Signore. Si compiacerà del timore del Signore. Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire; ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli umili della terra. Percuoterà il violento con la verga della sua bocca, con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio. La giustizia sarà fascia dei suoi lombi e la fedeltà cintura dei suoi fianchi. Il lupo dimorerà insieme con l'agnello; il leopardo si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un piccolo fanciullo li guiderà. La mucca e l'orsa pascoleranno insieme; i loro piccoli si sdraieranno insieme. Il leone si ciberà di paglia, come il bue. Il lattante si trastullerà sulla buca della vipera; il bambino metterà la mano nel covo del serpente velenoso. Non agiranno più iniquamente né saccheggeranno in tutto il mio santo monte, perché la conoscenza del Signore riempirà la terra come le acque ricoprono il mare. In quel giorno avverrà che la radice di Iesse sarà un vessillo per i popoli. Le nazioni la cercheranno con ansia. La sua dimora sarà gloriosa. In quel giorno avverrà che il Signore stenderà di nuovo la sua mano per riscattare il resto del suo popolo, superstiti dall'Assiria e dall'Egitto, da Patros, dall'Etiopia e dall'Elam, da Sinar e da Camat e dalle isole del mare. Egli alzerà un vessillo tra le nazioni e raccoglierà gli espulsi d'Israele; radunerà i dispersi di Giuda dai quattro angoli della terra. Cesserà la gelosia di Èfraim e gli avversari di Giuda saranno sterminati; Èfraim non invidierà più Giuda e Giuda non sarà più ostile a Èfraim. Voleranno verso occidente contro i Filistei, insieme depredarono i figli dell'oriente, stenderanno le mani su Edom e su Moab e i figli di Ammon saranno loro sudditi. Il Signore prosciugherà il golfo del mare d'Egitto e stenderà la mano contro il Fiume. Con la potenza del suo soffio lo dividerà in sette bracci, così che si possa attraversare con i sandali. Si formerà una strada per il resto del suo popolo che sarà superstiti dall'Assiria, come ce ne fu una per Israele quando uscì dalla terra d'Egitto».

⁸⁵ Cfr. R. LANE FOX, *op. cit.*, p. 706.

Ai capp. XIX-XXI dell'*Oratio ad Sanctorum Coetum*, appena dopo l'acrostico della Sibilla Eritrea, si tramanda dunque una versione greca cristiana della IV Bucolica di Virgilio, inframmezzata da un commento parafrastico. L'obiettivo di questa operazione, a suo modo certo singolare, è quello di dipingere «il più insigne dei poeti d'Italia» – come Costantino stesso definisce il Mantovano introducendo l'ecloga⁸⁶ –, con i tratti caratteristici di un profeta: nonostante la sua origine pagana, Virgilio sarebbe stato infatti ispirato dalla Provvidenza divina e avrebbe predetto, nel suo linguaggio in codice, la venuta di Cristo in mezzo agli uomini.

Chiaramente il vate latino non pensò e non disse mai niente di simile, ma, come si vedrà nei prossimi capitoli, il sovrano fu assai abile nello sfruttare tutti i possibili spunti che il testo offriva in tal senso, e nel presentare quindi la bucolica come una vera e propria profezia messianica.

Prima di soffermarsi sugli aspetti contenutistici e formali che caratterizzano l'ecloga greca, sarà bene affrontare preliminarmente la questione dei rapporti di questo testo con l'originale latino e con il commento costantiniano.

Premesso che sia l'autore sia la cronologia della traduzione sono ignoti, gli interrogativi ai quali si tenterà di rispondere sono essenzialmente due, e strettamente legati tra loro: la versione greca della IV Bucolica fu realizzata prima, dopo o in concomitanza con la stesura del discorso? E ancora, il commento costantiniano fu eseguito sul testo originale della bucolica (come si potrebbe dedurre, in particolare, dalle parole di Eusebio, secondo cui l'orazione fu scritta originariamente in latino⁸⁷), o piuttosto sulla sua traduzione?

A proposito del primo interrogativo, la prima ipotesi che si profila è che, nell'elaborare l'*Oratio*, la cancelleria imperiale si sarebbe servita di una preesistente versione greca della IV Bucolica, che doveva già circolare da qualche tempo negli ambienti cristiani orientali. Più in particolare, Ciro Montelone afferma che

questo documento probabilmente è nato, se non dalla mente, nell'*entourage* e nell'età di Costantino il Grande, certo nel corso del quarto secolo⁸⁸.

⁸⁶ Cfr. *or.* XIX 4 (p. 181, 23 Heikel).

⁸⁷ Cfr. la n. 2 del presente lavoro di tesi.

⁸⁸ Cfr. C. MONTELEONE, *op. cit.*, p. 75.

Tale ipotesi troverebbe parziale conferma nel fatto che lo stesso Lattanzio, che fu uno dei più stretti collaboratori di Costantino, aveva mostrato un certo interesse per l'ecloga di Virgilio, menzionandola nelle sue *Divinae Institutiones*: per descrivere la felicità del millennio, infatti, lo scrittore era ricorso a esplicite citazioni di Isaia e degli *Oracoli Sibillini*, ma anche ad ampi estratti della bucolica, piegata a una lettura cristiana⁸⁹.

Bisogna tuttavia tener presente non solo che per Lattanzio il vate latino non era affatto un profeta, ma anche che l'interpretazione del carme era da lui subordinata all'oracolo della Sibilla: nelle *Divinae Institutiones* Virgilio rimane al di qua della profezia e viene visto solo come un grande poeta che, in quanto tale, è comunque intermediario fra il *logos* divino e gli uomini⁹⁰.

Sarà solo con Costantino, dunque, che Virgilio verrà emancipato dalla Sibilla e fatto profeta in prima persona. Giorgio Bernardi Perini afferma in proposito che, pur essendo possibile che il promotore dell'interesse per la IV Ecloga fosse stato Lattanzio, l'idea di farsene un *instrumentum regni* ha tutta l'aria di essere di esclusiva pertinenza dell'imperatore⁹¹.

Ritorniamo al nostro interrogativo. Partendo da un attento esame dei rapporti tra versione greca della bucolica, ipotesto latino e commento costantiniano, David N. Wigtil è giunto a una conclusione che ha rovesciato la precedente ipotesi:

The version of the *Fourth Eclogue* appears, then, to be made to order for an already translated *Oration*. It follows the commentary's lead in Christianizing the poem, as at lines 24, 28, 40, and 50, and it often goes farther, as in the reworking of lines 8-10, 26, and 62-63. This is consonant with the large number of other instances of Christianization in the version. Since the *Oration* is of dubious authenticity, or even if it is at least a part of the original *Life of Constantine*, the Greek *Fourth Eclogue* must have

⁸⁹ Cfr. Lact., *div. inst.* VII 24.

⁹⁰ Cfr. G. BERNARDI PERINI, *art. cit.*, p. 119: «Virgilio è un poeta, dice Lattanzio, caduto nell'errore dei profani che ignorano lo stile dei profeti: costoro, ispirati dal Dio, vedono il futuro come se si realizzasse davanti ai loro occhi, e quindi lo annunciano come un fatto già compiuto; i profani prendono i tempi alla lettera e credono si tratti di eventi accaduti in età remote: perciò anche Virgilio può credere che l'età dell'oro appartenga al regno di Saturno. Ma la garanzia che Virgilio nella quarta ecloga dice il vero sta proprio nel fatto che egli afferma di parlare *secundum Cymaeae Sibyllae carmina*; e la Sibilla, sì, è nel rango dei profeti di Cristo».

⁹¹ Cfr. G. BERNARDI PERINI, *art. cit.*, pp. 120ss.

appeared late in Eusebius' lifetime or after his death, that is, after the first third of the fourth century⁹².

Pur non condividendo la posizione di Wigtil, secondo cui l'ecloga sarebbe stata tradotta successivamente alla stesura del discorso e alla sua trasposizione in greco, su ispirazione del commento di Costantino, ritengo tuttavia esatta l'impostazione che egli ha dato al problema: se una risposta alla questione della cronologia della bucolica greca può esser trovata, essa non può che venire dall'esame dei rapporti del testo con l'originale latino e la parafrasi costantiniana. In questo modo, sarà possibile riallacciarsi anche al secondo interrogativo, e provare a dare una risposta: a partire da quale versione della bucolica fu eseguito il commento, quella latina o quella greca?

Partiamo dall'elemento di maggior rilievo. La traduzione greca dell'ecloga, eseguita, come s'è detto, con il preciso intento di spremere al massimo la presunta valenza profetica del componimento virgiliano, si discosta in taluni punti dall'ipotesto latino, reso qua e là in maniera assolutamente libera; ebbene, nella maggior parte dei casi in cui ciò si verifica, il commento di Costantino sembra concordare con il testo latino contro la traduzione. Dunque, benché in un primo momento la critica, sulla scia di Rossignol⁹³, abbia ritenuto che l'esegesi afferisse alla bucolica greca, già a partire dagli studi di Kurfess⁹⁴ e di Pfättisch⁹⁵ questa ipotesi è stata smentita, e si è di conseguenza supposto che il commento fosse stato realizzato a partire dall'originale virgiliano, come le concordanze portavano a concludere (e come si poteva dedurre, peraltro, dalla testimonianza di Eusebio).

Citiamo, a titolo d'esempio, il v. 53 della bucolica virgiliana:

o mihi tum longae maneat pars ultima vitae,

reso nella versione greca con:

⁹² Cfr. D.N. WIGTIL, *Toward a date for the Greek Fourth Eclogue*, «The Classical Journal» 76, n. 4 (1981), pp. 336ss.

⁹³ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, pp. 96ss. e 181ss.

⁹⁴ Cfr. A. KURFESS, *artt. cit.* (1912; 1937).

⁹⁵ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *Die Vierte Ekloge Vergils in der Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen*, Programm des Kgl. Gymnasiums im Benediktinerkloster Ettal für das Schuljahr 1912/13.

εἶθε με γηραλέον δώῃ πότε νήδυμος ἰσχυς...⁹⁶

Ebbene, il commento ignora completamente la traduzione e si ricollega direttamente a Virgilio, affermando:

Il fatto poi che il poeta preghi perché gli venga protrato il termine della vita è prova che invoca Dio: siamo soliti, infatti, domandare a Dio, e non a un uomo, la vita e la salvezza. Così parla la Sibilla Eritrea rivolgendosi a Dio: «Perché, Signore, mi imponi la necessità di vaticinare e piuttosto, sollevatami al volo dalla terra, non mi conservi fino al beatissimo giorno del tuo avvento?»⁹⁷.

Negli anni Cinquanta del Novecento, tuttavia, l'olandese Andries Bolhuis⁹⁸ ha riconsiderato la questione nel suo complesso, mettendo in discussione le conclusioni di Kurfess e di Pfäffisch, e approdando nuovamente all'ipotesi di Rossignol. Se è vero infatti che in alcuni dei luoghi in cui la versione greca si discosta dall'ipotesi latino, è a quest'ultimo che l'esegeta si riporta, è vero anche che la connessione fra traduzione e commento è talvolta così stretta da non poter sembrare il frutto di una mera casualità.

Consideriamo, ad esempio, il v. 7 dell'ecloga virgiliana (che è il primo, come si vedrà, a essere menzionato nel discorso, mentre tutti gli altri sono riportati nella loro successione originaria):

iam nova progenies caelo demittitur alto,

reso nella versione greca con:

ἔνθεν ἔπειτα νέα πληθὺς ἀνδρῶν ἐφαάνθη⁹⁹,

e così introdotto da Costantino:

⁹⁶ Cfr. *or.* XX 10 (p. 186, 13 Heikel).

⁹⁷ Cfr. *or.* XXI 1-2 (p. 186, 26s. - p. 187, 1-4 Heikel).

⁹⁸ Cfr. A. BOLHUIS, *Vergilius' Vierde Ecloga in de Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum*, Ermelo 1950.

⁹⁹ Cfr. *or.* XIX 4 (p. 181, 24 Heikel).

A costui [Augusto] succedette Tiberio, e nella sua epoca rifulse l'avvento del Salvatore, si affermò il mistero della santissima religione ed ebbe origine una nuova stirpe di uomini (ἡ τε νέα τοῦ δήμου διαδοχὴ συνέστη), della quale credo parli il più insigne dei poeti d'Italia [...] ¹⁰⁰.

Ebbene, come si può notare, traduttore e commentatore si muovono seguendo la stessa linea interpretativa: entrambi, infatti, intendono il *nova progenies* di Virgilio in riferimento non a un singolo (il *puer*), ma a una nuova moltitudine (quella dei cristiani) ¹⁰¹; entrambi tagliano il riferimento alla discesa dal cielo (*caelo ... alto*), in quanto non congruo all'immagine della neonata comunità cristiana; e ancora, entrambi rendono il presente dell'ipotesto con un aoristo (ἐφάβηθη nell'ecloga greca, συνέστη nella parafrasi costantiniana).

Val la pena di menzionare, a riprova del suddetto legame, due altre traduzioni greche dello stesso v. 7. La prima, in prosa, si deve a Teodoto di Ancira (V sec.) e rende il testo praticamente alla lettera:

ἡ νέα γονὴ ἀπὸ τοῦ ὑψηλοῦ οὐρανοῦ καταπέμπεται ¹⁰².

La seconda, in poesia, si deve invece a Daniel Halsworth (XVI sec.), e cioè a un monaco inglese rifugiatosi in Italia al tempo della persecuzione di Elisabetta I. Halsworth, che ha trasposto in greco l'intero *corpus* delle *Bucoliche* virgiliane per una sorta di «esercizio intellettuale» ¹⁰³, ha così tradotto il verso:

νῦν τέκος οὐρανόθεν νεαρόν καταπέμπεται ἄμμιν ¹⁰⁴,

¹⁰⁰ Cfr. *or.* XIX 3s. (p. 181, 20-23 Heikel).

¹⁰¹ La gran parte degli esegeti cristiani, invece, ha scorto in *nova progenies* un riferimento a Cristo e alla sua origine divina (cfr. Proba, *Cento* 32ss., Prudenziò, *cath.* III 136ss.; Sedulio, *Paschale Carmen* I 311). L'unico autore che sembra seguire l'interpretazione di Costantino è Venanzio Fortunato, *carm.* V 5, 109s.: *abluitur Iudaeus odor baptismate divo / et nova progenies reddita surgis aquis*.

¹⁰² Cfr. Teodoto di Ancira, *hom.* VI 14.

¹⁰³ Cfr. sull'argomento A. MESCHINI, *Per il Virgilio greco: le "Bucoliche" tradotte da D. Halsworth*, «Orpheus» 5 (1984), pp. 110ss.

¹⁰⁴ Cfr. Daniel Halsworth, *ecl.* IV 7. Il testo si legge in *Antonii Possevini Mantuani Societatis Iesu Bibliotheca selecta de ratione studiorum ad disciplinas et ad salutem omnium gentium procurandam recognita novissime ab eodem et aucta*, Venetiis 1603, pp. 436s.

intendendo il *nova progenies* di Virgilio in riferimento al *puer* (τέκος ... νεαρόν) e conservando l'immagine della discesa dal cielo (οὐρανόθεν).

Ma c'è di più. Alcuni versi virgiliani sono riportati da Costantino senza un commento, e la loro valenza profetica e cristologica emerge unicamente dalla manipolazioni operate nella traduzione. Non solo, ma in alcuni luoghi del commento si registrano addirittura vere e proprie citazioni dell'ecloga greca: l'imperatore, cioè, spiega i versi del carme utilizzando le stesse parole del traduttore, finanche le clausole omeriche e gli aggettivi rari e ricercati come *κητώεις*¹⁰⁵ (attestato solo due volte, in Omero e in Quinto Smirneo¹⁰⁶). Se la parafrasi è stata eseguita sull'ipotesto latino, e dunque indipendentemente dalla traduzione, ed è stata poi trasposta in greco, come si spiegano concordanze tanto vistose?

D'altra parte, anche i pochi casi in cui il commento sembra concordare con l'ipotesto latino contro la traduzione, se sottoposti a un'approfondita indagine filologico-interpretativa, possono risultare poco probanti, se non addirittura irrilevanti (senza contare che l'esegeta poteva riecheggiare qui e lì il testo di Virgilio pur non avendolo materialmente davanti agli occhi, ma semplicemente mandandolo a memoria).

Torniamo alla traduzione e al commento del v. 53 dell'ecloga. Senza entrare nel merito di una questione che sarà dibattuta a tempo debito¹⁰⁷, è necessario innanzitutto puntualizzare che il verso greco è stato oggetto di una serie di interventi testuali; più in particolare, δῶη πότε è la correzione, proposta da Wilamowitz e accolta da Heikel, della lezione manoscritta ζῶντα τ° ἔχε, che non aveva convinto per un'erronea interpretazione di ἔχε¹⁰⁸. Mettendo quest'ultima lezione a testo, come del resto avevano già pensato precedenti editori e come lo stesso Heikel ha fatto in un secondo momento¹⁰⁹, si nota che la distanza tra originale e traduzione si accorcia, ed è anzi possibile individuare tra

¹⁰⁵ Cfr. *or.* XX 10 (p. 186, 10 Heikel): κόσμου κητώεντος ὀρέων εὐπηκτα θέμεθλα.

¹⁰⁶ Cfr. la p. 172 del presente lavoro di tesi.

¹⁰⁷ Cfr. le pp. 177ss. del presente lavoro di tesi.

¹⁰⁸ Il verbo era stato inteso, infatti, come imperativo, piuttosto che come imperfetto senza aumento retto da εἶθε.

¹⁰⁹ Cfr. I.A. HEIKEL, *Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius*, Leipzig 1911, p. 36.

i due testi precise corrispondenze. Nell'ecloga greca l'attenzione si focalizza su νήδυμος ἰσχυὺς (espressione con la quale si rende lo *spiritus* dell'ipotesto latino¹¹⁰): l'io poetico esprime il desiderio (ἐἴθε) che la forza della poesia si impossessi di lui (il passaggio da *mihi ... maneat* a με ... ἔχε contribuisce a rafforzare l'immagine virgiliana), in età avanzata ma ancora in vita (γηραλέον ζῶντα τε = *longae ... pars ultima vitae*), sì che possa celebrare la virtù del *puer*.

D'altra parte, non ci sono elementi sufficienti per affermare la dipendenza dello stesso commento dall'originale latino, soprattutto perché l'aspetto su cui batte l'esegeta non è tanto la preghiera di protrarre il termine della vita, quanto il fatto che tale preghiera non possa essere rivolta che a Dio; a questa riflessione si riallaccia la successiva digressione sulla Sibilla Eritrea, che a sua volta avrebbe rivolto a Dio, e non a un uomo, la preghiera di sopravvivere fino al giorno della discesa del Messia in terra. Proprio tale digressione dimostrerebbe, secondo Bolhuis¹¹¹, l'assenza di un rapporto diretto con i versi virgiliani.

Riservando al capitolo V l'esame e la discussione dei singoli casi, concludo ritornando alla prima questione, relativa alla cronologia dell'ecloga greca. Se il commento è stato eseguito, come s'è tentato di dimostrare, sulla traduzione, e non sull'ipotesto virgiliano, ne consegue che la bucolica greca deve essere stata necessariamente composta prima della stesura del discorso, o al massimo in concomitanza con essa.

Lo conferma, peraltro, la natura di talune citazioni: le espressioni poetiche che il commento ha in comune con la traduzione non possono avere come fonte che quest'ultima, e non viceversa (in altre parole, è difficile pensare, sulla scia di Wigtil, che il commento possa aver ispirato l'*interpretes* greco: dovremmo ammettere, per conseguenza, che nella parafrasi siano stati utilizzati termini poetici e clausole omeriche, poi ripresi anche nella traduzione).

2. Aspetti formali e contenutistici dell'ecloga greca.

Due sono gli aspetti principali che caratterizzano la traduzione greca della IV Bucolica di Virgilio: sul piano della forma, l'ambizione di rendere «poesia

¹¹⁰ Cfr. Verg., *ecl.* IV 54: *spiritus et quantum sat erit tua dicere facta!*.

¹¹¹ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 65s.

con poesia», sul piano del contenuto, come s'è detto già, la trasformazione del carne in profezia messianica¹¹².

Per quanto concerne l'aspetto formale, l'ecloga greca si presenta dunque come una «traduzione artistica»¹¹³, che è stata realizzata attingendo ai materiali della tradizione classica e postclassica, armonicamente fusi, nella trama poetica del componimento, con intertesti biblici (in particolare neotestamentari). L'autore in assoluto più presente è senza alcun'ombra di dubbio Omero, di cui il traduttore ha ripreso, in una sorta di ζῆλος Ὀμηρικός, espressioni tratte da luoghi diversi, ora giustapponendole, ora modificandole parzialmente¹¹⁴.

Da questo punto di vista, la versione greca della IV Ecloga di Virgilio costituisce un caso eccezionale: infatti, mentre il procedimento di traduzione dal greco al latino è attestato, in ambito letterario, sin dall'epoca arcaica, ed è comunque assai diffuso e praticato, il procedimento inverso, dal latino al greco, si afferma molto più tardi¹¹⁵, e con non poche remore, data la «sufficienza» con cui si guardò sempre alla lingua dei Romani.

Molto interessanti sono, in proposito, le osservazioni di Alfonso Traina:

I Greci non traducono per due motivi. Il primo è l'origine orale della loro letteratura: quando l'evoluzione delle tecniche di comunicazione, alla fine del V secolo, ne permise il passaggio dalla tradizione orale alla scritta, si trovarono in possesso di un ineguagliabile patrimonio poetico. L'altro fu l'orgoglio, un po' sciovinistico, per questo patrimonio, e il senso di superiorità che sempre ebbero verso le culture straniere

¹¹² Cfr. in particolare L. CORONATI, *Osservazioni sulla traduzione greca della IV ecloga di Virgilio*, «Civiltà Classica e Cristiana» 5 (1984), p. 74.

¹¹³ Cfr. S. MARIOTTI, *Livio Andronico e la traduzione artistica*, Milano 1952, *passim*, e A. TRAINA, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1974², pp. 11s. Cfr. anche ELIZABETH FISHER, *Greek translations of Latin Literature*, «Yale Classical Studies» 27 (1982), p. 215: «its elegant vocabulary is typical of an 'artistic' literal translation» (detto per l'appunto in riferimento all'ecloga greca). Ancora Traina (*Le traduzioni*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, dir. G. CAVALLO, P. FEDELI, A. GIARDINA, vol. II. *La circolazione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1989, pp. 93ss.) preferisce che si usi l'espressione «traduzione letteraria» e che con essa si intenda «una traduzione scritta interlinguistica [...] che abbia per fine l'equivalenza non solo semantica (come la traduzione tecnica), ma anche stilistica del messaggio».

¹¹⁴ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 74.

¹¹⁵ Cfr. A. TRAINA, *art. cit.* (1989), p. 94, n. 5: «Solo nel II secolo d.C. si hanno le prime notizie, sporadiche e malcerte, di traduzioni greche di opere latine; l'*Eneide* non fu mai tradotta, se non a livello di esercizio scolastico nei papiri egiziani».

(*sua tantum mirantur*, diceva Tacito, *ann.* II 88). Era il limite del loro umanesimo. «I Greci rimasero orgogliosamente monoglotti»¹¹⁶.

In Oriente, dunque, il latino penetra, almeno all'inizio, per scopi puramente tecnici¹¹⁷; ad apprendere questa lingua sono soprattutto coloro che lavorano negli uffici dell'amministrazione civile e militare, cioè individui di cultura mediamente non alta, che si servono, per studiare il latino, non solo di libri recanti glossari bilingui o grammatiche, ma anche di testi di scrittori latini con traduzione greca interlineare o a fronte (non stupisce che l'autore in assoluto più tradotto sia proprio Virgilio¹¹⁸).

Come sottolinea però Daniele Bianconi,

la qualità di queste traduzioni è nel complesso alquanto modesta: esse, infatti, non nascono con velleità letterarie, come fossero opere poetiche, ma sono realizzate in modo pedissequo, *verbum de verbo*, giacché concepite come un puro strumento tecnico di carattere quasi lessicografico, volto a facilitare l'apprendimento del latino da parte di chi ha con questa lingua scarsa dimestichezza. Il loro scopo – è stato detto – non era quello di sostituire gli autori latini, ma piuttosto di spiegarli¹¹⁹.

Accanto alle traduzioni di carattere tecnico si trovano tuttavia alcune traduzioni letterarie, che forniscono un testo fruibile di per sé – una sorta di «rifacimento» dell'ipotesto latino realizzato non già *verbum de verbo*, ma *sensum de*

¹¹⁶ Cfr. A. TRAINA, *art. cit.* (1989), p. 94. La citazione finale è tratta da A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Einaudi, Torino 1980, p. 162.

¹¹⁷ Cfr. D. BIANCONI, *Le traduzioni in greco di testi latini*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti*, dir. M. CAPALDO, F. CARDINI, G. CAVALLO e B. SCARCIA AMORETTI, vol. I. *La cultura bizantina*, a cura di G. CAVALLO, Salerno Editrice, Roma 2004, p. 525: «Sebbene non debba essere disconosciuto in questo processo il ruolo di Diocleziano (285-305), fu soprattutto con la fondazione da parte di Costantino (324-337) di una 'Nuova Roma' sul Bosforo e con l'effettiva divisione dell'impero alla morte di Teodosio I (395), che la conoscenza del latino si estese anche nella parte orientale dell'impero, dove esso si affermò come lingua ufficiale, adottata nell'esercito, nell'apparato burocratico e nella prassi giudiziaria».

¹¹⁸ Cfr. in proposito B. BALDWIN, *Vergilius Graecus*, «American Journal of Philology» 97 (1976), pp. 361ss.; M. GIGANTE, *Virgilio da Pompei all'Egitto*, in *La fortuna di Virgilio. Atti del Convegno internazionale* (Napoli, 24-26 ottobre 1983), Giannini, Napoli 1986, pp. 7ss.; B. ROCHETTE, *Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones de l'Empire romain*, Latomus, Bruxelles 1997, pp. 188ss. e 302ss.

¹¹⁹ Cfr. D. BIANCONI, *art. cit.*, p. 527.

sensu – e destinante a un pubblico che, pur conoscendo il latino, non è comunque in grado di leggere e apprezzare testi letterari in lingua originale. A questo novero appartiene anche l'ecloga greca, che traduce in esametri il componimento virgiliano, stravolgendone il senso e quasi gareggiando con il modello in sublimità e raffinatezza¹²⁰.

Sul piano del contenuto, la bucolica si caratterizza invece per la volontà di fare del carme virgiliano una profezia sull'avvento del Messia. Non è un caso, quindi, che la traduzione sia menzionata nell'*Oratio* in coppia con l'acrostico della Sibilla Eritrea, quale testimonianza pagana sul cristianesimo. Con questa operazione Costantino punta a ottenere un duplice risultato: da un lato garantire ai pagani la sopravvivenza di alcuni tra i punti fermi della loro tradizione letteraria (Virgilio, ma anche Cicerone, del quale si dice che si imbatté nell'acrostico sibillino e lo tradusse nella sua lingua¹²¹), dall'altro invitare i seguaci della nuova dottrina a non sottovalutare la cultura profana (o, almeno, quella parte di essa che si concilia con il credo cristiano).

Dal punto vista contenutistico, dunque, la traduzione greca della IV Bucolica di Virgilio può essere considerata come l'espressione artistica più eloquente e più riuscita della propaganda costantiniana, tendente, come s'è detto, al raggiungimento di una coesistenza armonica tra elemento pagano ed elemento cristiano, tra vecchio e nuovo¹²².

La «cristianizzazione» dell'ecloga è operata in vario modo (lo si vedrà più dettagliatamente nei capitoli dedicati all'analisi del testo), e cioè ora enfatizzando i «pezzi forti» del componimento, come la *Virgo*¹²³ e il serpente¹²⁴, ora ta-

¹²⁰ Per un quadro completo delle versioni greche di opere latine rimando ancora all'ottimo articolo di Daniele Bianconi, che sottolinea come sia stata soprattutto la letteratura patristica latina a essere tradotta in lingua greca.

¹²¹ Cfr. *or.* XIX 3 (p. 181, 16ss. Heikel).

¹²² Cfr. G. BERNARDI PERINI, *art. cit.*, p. 120: «L'impronta ideologica dell'*Oratio* è evidente: in un discorso complessivamente inteso a legittimare il nuovo impero cristiano che va sorgendo sulle macerie della paganism, il Virgilio della IV ecloga è fatto profeta di una nuova età dell'oro, finalmente realizzata dal nuovo Augusto che ha saputo rimuovere i residui della triste età del ferro: poiché nella visione costantiniana la storia non è che "un processo di salvazione, accentrato sull'avvento di Cristo", e la missione di Costantino è sta quella di condurre "una guerra di religione tremenda ma segnata dalla provvidenza divina" (così Mazzarino, che pone l'orazione nel 325, debellato Licinio)».

¹²³ Cfr. Verg., *eccl.* IV 6.

¹²⁴ Cfr. Verg., *eccl.* IV 24s.

gliando i riferimenti alle divinità pagane, come Apollo e Lucina¹²⁵, e al dedicatario, il console Pollione¹²⁶, ora intessendo la trama poetica del componimento di intertesti biblici, come quando la «culla» (*cunabula*) di Verg., *eccl.* IV 23 si traduce nel testo greco in «fasce» (σπάργανα)¹²⁷, con chiara reminiscenza di Lc. 2,6¹²⁸.

Bisogna tuttavia tener presente sempre che il senso pieno dell'operazione di Costantino, che fa del massimo poeta latino un profeta di Cristo, non si può cogliere se non leggendo l'ecloga greca insieme con il commento, che ne giustifica e ne completa la «missione».

3. Il *Fortleben* cristiano della IV Ecloga di Virgilio.

Senza entrare nel merito di una questione che richiederebbe uno studio a parte, e per la quale rimando senz'altro agli ottimi lavori di Antonio V. Nazzaro¹²⁹, mi limiterò a menzionare i casi più significativi del *Fortleben* cristiano dell'ecloga che più di ogni altra cosa ha contribuito alla costruzione del mito di Virgilio *praenuntius Christi*. L'attenzione si concentrerà, in particolare, sull'influenza che su tale fortuna ha avuto l'esegesi di Costantino.

Benché una prima reminiscenza della IV Bucolica, e più precisamente dei vv. 42-45, si possa rintracciare già in Cipriano¹³⁰, la storia dell'interpretazione messianica del carme comincia, come s'è visto, con Lattanzio, per il quale, tuttavia, Virgilio non può essere inserito nel novero dei profeti, per quanto sia stato animato da un'ispirazione che lo pone immediatamente al di sotto di questa categoria.

¹²⁵ Cfr. Verg., *eccl.* IV 10.

¹²⁶ Cfr. Verg., *eccl.* IV 11s.

¹²⁷ Cfr. *or.* XX 2 (p. 183, 17 Heikel).

¹²⁸ Cfr. le pp. 110s. del presente lavoro di tesi.

¹²⁹ Cfr. A.V. NAZZARO, *La IV Bucolica di Virgilio nell'antichità cristiana*, in *Omaggio Sannita a Virgilio*, a cura di A.V. NAZZARO, San Giorgio del Sannio 1983, pp. 49ss. e *Quatenus P. Vergilius Maro Christianus necnon quidam Christi propheta habitus atque renuntiatu sit*, «Rend. Mor. Acc. Lincei» (in corso di stampa). Cfr. anche Cfr. P. COURCELLE, *art. cit.*, pp. 294ss. e S. BENKO, *Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II 31, 1 (1980), pp. 669ss.

¹³⁰ Cfr. Cypr., *De habitu virginum* 14: *neque enim Deum coccineas aut purpureas oves fecit aut herbarum sucis et conchyliis tingere et colorare lanas docuit*.

La differenza più rilevante tra l'operazione compiuta da Lattanzio e quella compiuta da Costantino consiste dunque nel fatto che, mentre il primo si è limitato a estrapolare versi dal componimento virgiliano, piegandoli a un'interpretazione cristiana, il secondo non ha esitato a manipolare il testo, depurandolo di tutti quegli elementi che non erano funzionali al suo proponimento o, peggio, contrastavano con esso: pur essendo stato il primo a citare la IV Ecloga, Lattanzio non ha agito molto diversamente dai poeti centonari, che, com'è noto, giustappongono singole espressioni, emistichî o interi versi virgiliani, estrapolandoli dal loro contesto originario e attribuendogli significati nuovi, in linea con la dottrina da essi professata.

L'esegesi di Costantino, che per primo dunque ha assunto Virgilio a profeta del cristianesimo, ha influito, direttamente o indirettamente, su tutta la letteratura tardoantica e medievale, a partire dagli *Evangeliorum Libri IV* di Giovenco, una parafrasi esametrica del *Vangelo* di Matteo, realizzata con materiali desunti soprattutto dall'*Eneide*.

Ai vv. 155-57 del libro I l'influenza dell'imperatore si è fatta sentire in maniera particolarmente significativa:

*Illic virgo novo completa in tempore fetu
Solvitur et puerum veteri cunabula textu
Involvulnt durumque datur praesepe cubili.*

Commenta Nazzaro, che ha felicemente intuito questo rapporto:

La vergine, portato a giusto compimento l'insolita gravidanza (*novo* richiama *nova* del v. 7?), partorisce e fasce di vecchio tessuto avvolgono il fanciullo e una dura mangiatoia gli viene data per giaciglio. *Cunabula* del v. 23 assume in Giovenco il significato di «fasce» certamente attraverso la traduzione greca di *spàrgana* dell'*Oratio*¹³¹.

Ben oltre Costantino è andata invece Proba, che intorno al 362 ha pubblicato un noto *Centone* virgiliano di 694 esametri, in cui ha descritto i momenti salienti della storia della salvezza, dalla Creazione all'epopea di Cristo. Tra gli esempi più interessanti del reimpiego della IV Ecloga spicca senz'altro quello

¹³¹ Cfr. A.V. NAZZARO, *art. cit.* (1983), p. 61.

dei vv. 377-79¹³², in cui la nobildonna romana ha trasferito alla mangiatoia del bambino Gesù gli eventi prodigiosi che si verificano intorno alla culla del *puer virgiliano*¹³³.

Tralasciando i casi di Ambrogio, che ha citato Virgilio spesso e volentieri, ma ha inspiegabilmente passato sotto silenzio la IV Bucolica, e di Girolamo, che, in un rapporto contrastato con il mondo classico, ha affermato l'inconciliabilità di sacro e profano¹³⁴, criticando aspramente i centonisti e l'abitudine di chiamare cristiano un senza Cristo¹³⁵, ma non ha comunque disdegnato di citare l'ecloga in diversi luoghi delle sue epistole¹³⁶, approdiamo ad Agostino, che ha invece recuperato e riportato in auge l'esegesi dell'imperatore.

Nell'*Expositio inchoata in Epistulam ad Romanos* 3¹³⁷, ad esempio, l'Ipponate sembra aver recepito la lezione di Costantino quando definisce Virgilio *poetarum quidam in Romana lingua nobilissimus*, con evidente ripresa di *or.* XIX 4 (p. 181, 23 Heikel) τὸν ἐξοχώτατον τῶν κατὰ Ἰταλίαν ποιητῶν; e ancora, Agostino sembra dipendere dall'imperatore quando, nell'*Epistola* a Volusiano¹³⁸, riferisce i vv. 13-14 dell'ecloga¹³⁹ non a Pollione, ma al *puer*, mutando il *te duce* di Virgilio in *quo duce*¹⁴⁰ e richiamando quindi *or.* XIX 7 (p. 182, 14 Heikel) τοῦδε γὰρ ἄρχοντος (dove il τοῦδε è usato in riferimento a Cristo).

Pur avendo riconosciuto il debito del vate latino verso la profezia della Sibilla e avendo di conseguenza insistito sull'identificazione di Cumeo e Sibillino¹⁴¹, Agostino ha tuttavia posto l'accento sul fatto che Virgilio non avrebbe

¹³² *Hinc tibi prime, puer, fundent cunabula flores / mixtaque ridenti, passim cum baccare tellus / molli paulatim colocasia fundet acantho.*

¹³³ Cfr. Verg., *eccl.* IV 18-23.

¹³⁴ Cfr. in particolare Hier., *ep.* 22, 29, 7.

¹³⁵ Cfr. Hier., *ep.* 53, 7.

¹³⁶ In Hier., *ep.* 53, 7 sono ripresi i vv. 6-7; in Hier., *ep.* 21, 2, 5 il v. 61; in Hier., *ep.* 107, 4, 8 il v. 60.

¹³⁷ Cfr. PL 15, col. 2089.

¹³⁸ Cfr. August., *ep.* 137, 3, 12.

¹³⁹ *Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri / inrita perpetua solvent formidine terras.*

¹⁴⁰ *Nunc ergo quod Maro ait et omnes videmus, "Amomum Assyrium vulgo nascitur". Quod autem ad adiutorium gratiae pertinet, quae in Christo est, ipse est omnino quo duce, si qua manent sceleris vestigia nostri / inrita perpetua solvent formidine terras.*

¹⁴¹ Cfr. August., *civ. Dei* X 27.

colto il senso profondo dell'oracolo, contenente l'annuncio dell'avvento del Messia fra gli uomini¹⁴². Sotto questo aspetto, egli ha ridimensionato l'operazione di Costantino, tendente viceversa a presentare il Mantovano come profeta di Cristo.

Come ha sottolineato ancora Nazzaro¹⁴³, le diverse posizioni di Girolamo e di Agostino in merito all'esegesi cristiana della IV Bucolica hanno dato origine a due distinti filoni. Il primo, rappresentato, tra gli altri, da Alcuino, ha negato la possibilità di un'interpretazione messianica del componimento virgiliano. Il secondo, assai più diffuso, ha invece proseguito nella scia di Costantino e Agostino, che del carne hanno dato, come s'è visto, una lettura cristologica.

Questo secondo filone ha lasciato traccia di sé persino nel sommo poeta italiano, Dante. Nel XXII Canto del *Purgatorio* (vv. 70-72), Stazio, rivolgendosi a Virgilio, afferma che la sua conversione al cristianesimo fu dovuta proprio al Mantovano, che inconsapevolmente lo illuminò:

quando dicesti: «Secol si rinnova;
torna giustizia e primo tempo umano,
e progenie scende dal ciel nova»¹⁴⁴.

Concludo questo breve *excursus* con una piccola suggestione, che vuole nella scena finale del capolavoro di Kubrick, *2001: Odissea nello spazio* (1968), la riproposizione del tema che è alla base dell'ecloga virgiliana: l'inizio di una nuova era, segnato dalla nascita di un prodigioso bambino. Il contesto non è certamente cristiano, ma nondimeno colpisce l'idea (comune a tutte le culture e a tutti i tempi, tanto da costituire, per dirla alla Jung, un «archetipo

¹⁴² Cfr. August., *ep.* 104, 3, 11.

¹⁴³ Cfr. A.V. NAZZARO, *art. cit.* (1983), p. 70.

¹⁴⁴ Cfr. Verg., *ecl.* IV 5-7. Cfr. A.V. NAZZARO, *art. cit.* (in corso di stampa): «Quantum carminis bucolici versum Dantes per adbreuationem interpretatur, cum Vergilianam saeculorum instaurationem in spiritalem renovationem omnium hominum a Christo redemptorum converteret. Versum vero sextum Dantes historico accepit sensu: Virgo est signum Virginis in quod mutata est Astraia (i.e. Iustitia), cum ob hominum impietatem terram reliquerat et Saturnia regna sunt felicia hominum peracta tempora. Versum denique septimum, verbum de verbo expressum, Dantes mystico accepit sensu. Statius de sua pergens conversione memorat suis temporibus per omnem terrarum orbem veram esse diffusam fidem, apostolis qui Dei regna praedicabant adiuvantibus».

dell'inconscio collettivo»¹⁴⁵) che la nascita di un fanciullo porti sempre con sé la speranza di un nuovo inizio. Scrive Salvatore Lo Bue:

Resta, delle *Bucoliche*, l'ultima immagine: la stessa che Stanley Kubrick ha posto come sigillo alla sua *Odissea nello spazio*. Il bambino. Sempre un bambino. Sempre il bambino. Segno del Nuovo che viene. Della guerra che muore. Della vita che nasce. Dell'amore che, quando tutto finisce, ogni cosa comincia. Perché al principio dei tempi fu la guerra. E alla fine dei tempi è sempre un bambino¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Cfr. C.G. JUNG, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, trad. it. E. SCHANZER, A. VITOLO, Bollati Boringhieri, Torino 1977.

¹⁴⁶ Cfr. S. LO BUE, *La storia della poesia*, vol. V. *Le nuove Muse. Ellenismo e origini della modernità*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 130.

Capitolo 3

Testo e traduzione italiana dei capp. XIX-XXI dell'*Oratio*

Nel dare il testo dei capp. XIX-XXI dell'*Oratio*, contenenti come s'è visto l'Ecloga greca e il commento di Costantino, indicherò i corrispondenti numeri di pagina e linea dell'edizione di Heikel. Per comodità seguirò tale numerazione anche nei capitoli successivi.

Manoscritti:

E = cod. Parisinus 1439 (XVI sec.).

J = cod. Moscoviensis 50 (XI sec. Heikel, XII Winkelmann).

M = cod. Marcianus 339 (XII/XIII sec. Heikel, XIII Winkelmann).

N = cod. Marcianus 340 (XII sec. Winkelmann, XIII Heikel).

V = cod. Vaticanus 149 (X sec. Winkelmann, XI Heikel).

Studi critici:

Bol. = A. BOLHUIS, *Vergilius' Vierde Ecloga in de Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum*, Ermelo 1950.

Hey. = C.G. HEYNE, Publius Virgilius Maro, *Varietate lectionis et perpetua adnotatione. Illustratus a Christ. Gottl. Heyne. Editio quarta curavit Ge. Phil. Eberard Wagner. Volumen Primum, Bucolica et Georgica*, Librariae Hahnianae, Apud Black, Lipsiae, Londinii 1830.

Hkl.¹ = I.A. HEIKEL, *Eusebius Werke I 1* (GCS 7), Berlin 1902, pp. 154ss.

Hkl.² = I.A. HEIKEL, *Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius*, Leipzig 1911.

Kurf.¹ = A. KURFESS, *Vergils vierte Ekloge in Kaiser Konstantins Rede an die Heilige Versammlung*, «Sokrates» 8 (1920), pp. 90ss.

Kurf.² = A. KURFESS, *Observatiunculae ad P. Vergilii Maronis eclogae quartae interpretationem et versionem Graecam*, «Mnemosyne» 40 (1912), pp. 277ss.

Kurf.³ = A. KURFESS, *Ad versionem Graecam eclogae IV Vergilii*, «Philologische Wochenschrift» 54 (1934), col. 1247.

Kurf.⁴ = A. KURFESS, *Ad Vergilii eclogae IV versionem Graecam*, «Philologische Wochenschrift» 13 (1936), coll. 364ss.

Maitt. = M. MAITTAIRE, *Miscellanea Graecorum aliquot Scriptorum Carmina, Cum Versione Latina Et Notis*, Typis Gulielmi Bowyer, Londini 1722.

Mor. = Moraeus in ed. Valesius.

Pasq. = G. PASQUALI in «Göttingische gelehrte Anzeigen» 171 (1909), pp. 259ss.

Pfätt. = J.M. PFÄTTISCH, *Die Vierte Ekloge Vergils in der Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen*, Programm des Kgl. Gymnasiums im Benediktinerkloster Ettal für das Schuljahr 1912/13.

Ross. = J.-P. ROSSIGNOL, *Virgile et Constantin le Grand*, Paris 1845.

Val. = ed. Henricus Valesius, Parisiis 1659.

Wendl. = P. WENDLAND, rec. a I.A. HEIKEL, *Eusebius Werke I 1*, «Berliner Philologische Wochenschrift» 22 (1902), coll. 225ss.

Wil. = U. v. Wilamowitz-Möllendorf in ed. Heikel.

1. Testo.

181, 20 τοῦτον Τιβέριος διεδέξατο, καθ' ὃν χρόνον
ἢ τοῦ σωτήρος ἐξέλαμψε παρουσία, καὶ τὸ τῆς ἀγιωτάτης θρησκείας
ἐπεκράτησε μυστήριον ἢ τε νέα τοῦ δήμου διαδοχὴ συνέστη, περὶ
ἧς οἶμαι λέγειν ⁴τὸν ἐξοχώτατον τῶν κατὰ Ἰταλίαν ποιητῶν·

Ἐνθεν ἔπειτα νέα πληθὺς ἀνδρῶν ἐφάνθη.

181, 25 καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ τινὶ τῶν Βουκολικῶν τόπῳ·

Σικελίδες Μοῦσαι, μεγάλην φάτιν ὑμνήσωμεν.

τί τούτου φανερώτερον; προστίθῃσι γάρ·

Ἦλυθε Κυμαίου μαντεύματος εἰς τέλος ὀμφή,

24 Verg., *ecl.* IV 7 – **26** Verg., *ecl.* IV 1 – **28** Verg., *ecl.* IV 4.

24 νέα VJM, νέων E – **25** τόπῳ N, τρόπῳ V, τόπων JME.

Κυμαίαν αἰνιττόμενος δηλαδὴ τὴν Σίβυλλαν. ⁵καὶ οὐκ ἠρκέσθη
τούτοις, ἀλλὰ περαιτέρω προεχώρησεν, ὥς τῆς χρείας τὴν αὐτοῦ
μαρτυρίαν ἐπιποθοῦσης· τί λέγων [αὐθις];

Αὐθις ἄρ' αἰώνων ἱερὸς στίχος ὄρνυται ἡμῖν·
182, 5 *Ἦκει παρθένος αὐθις ἄγους' ἐρατὸν βασιλῆα.*

⁶τίς οὖν ἂν εἴη παρθένος ἢ ἐπανάκουσα; ἄρ' οὐχ ἡ πλήρης τε καὶ
ἔγκυος γενομένη τοῦ θεοῦ πνεύματος; καὶ τί τὸ κωλῦον τὴν ἔγκυον
τοῦ θεοῦ πνεύματος κόρην εἶναι ἀεὶ καὶ διαμένειν παρθένον; ἐπαν-
ήξει δὲ ἐκ δευτέρου, ὅταν καὶ ὁ θεὸς ἐκ δευτέρου τὴν οἰκουμένην
182, 10 παραγενόμενος ἐπικουφίσῃ. ⁷καὶ προστίθουσιν ὁ ποιητής·

Τὸν δὲ νεωστὶ παῖν τεχθέντα, φαεσφόρε μήνη,
Ἄντ' σιδηρεῖς χρυσὴν γενεὴν ὀπάσαντα,
Προσκύνει.
Τοῦδε γὰρ ἄρχοντος τὰ μὲν ἔλκεα πάντα βρότεια
182, 15 *<ἴαται>, στοναχαὶ δὲ κατευνάζονται ἀλιτρῶν.*

⁸συνίεμεν δὴ φανερώς τε ἅμα καὶ ἀποκρύφως δι' ἀλληγοριῶν τα<ῦτα>
λεχθέντα, τοῖς μὲν βαθύτερον ἐξετάζουσι τὴν τῶν ἐπῶν δύναμιν ὑπ'
ὄψιν ἀγομένης τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος, ὅπως δὲ μή τις τῶν
δυναστευόντων ἐν τῇ βασιλευούσῃ πόλει ἐγκαλεῖν ἔχη τῷ ποιητῇ,
180, 20 ὡς παρὰ τοὺς πατρώους νόμους συγγράφοντι ἐκβάλλοντί τε τὰ
πάλαι ὑπὸ τῶν προγόνων περὶ τῶν θεῶν νομιζόμενα, ἐπικαλύπτεται
τὴν ἀλήθειαν. ἠπίστατο γὰρ οἶμαι τὴν μακαρίαν καὶ ἐπώνυμον
τοῦ σωτῆρος τελετὴν, ἵνα δὲ τὸ ἄγριον τῆς ὠμότητος ἐκκλίνῃ,
ἡγάγε τὰς διανοίας τῶν ἀκουόντων πρὸς τὴν ἑαυτῶν συνήθειαν,
180, 25 καὶ φησὶ χρῆναι βομοὺς ἰδρύσθαι καὶ νεὸς κατασκευάζειν θυσίας τ'
ἐπιτελεῖσθαι τῷ νεωστὶ τεχθέντι. ἀκολούθως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ ἐπήγαγε
τοῖς φρονοῦσι. φησὶ γάρ·

4-5 Verg., *ecl.* IV 5-6 – **11-15** Verg., *ecl.* IV 8-10, 13-14 – **18-21** Lact., *div. inst.* I 19, 5.

3 αὐθις exp. Hkl.¹ – **4** αὐθις Hey., οὗτος mss.; ὄρνυται Wil., ὄρρυται V, ὠρνυται JME; αὐθις ...
ἡμῖν om. N – **8** ἐπανάξει JME, ἐπανάλθε V – **9** ὅταν ... δευτέρου om. JME – **11** παῖν V, πω JME –
14 τοῦδε M, τοῦ μὲν V; τὰ μὲν ἔλκεα V, μενοεικέα JME; βρότεια EN, βρούτεια VM, βρούτια
J; **15** ἴαται Wil., καὶ mss.; δὲ Wil., τε mss.; **13-15** προσκύνει· τοῦδ' ἄρχοντος μὲν πάντα
βρότεια / ἔλκεα καὶ στοναχαὶ δὲ κατευνάζονται ἀλιτρῶν Ross.; προσκύνει· οὗ γ'
ἄρχοντος, ἐὰν μένη <ἔχνη> ἀλιτρῶν, / καὶ <ταραχαὶ> στοναχαὶ τε κατευνάζονται
<ἀπάντη> Kurf.⁴ – **16** τα<ῦτα> Hkl.¹, τὰ mss. – **18** τὴν τοῦ Χριστοῦ θεότητα ἄγοντα N;
ἀγομένης V, om. JME; δὲ N, τε VJME; **23** τελετὴν MN, τελευτήν VJE – **25** ἰδρύσθαι mss.,
ἰδρύεσθαι Kurf.¹ – **27** φρονοῦσι JME, φθονοῦσι VN.

XX. *Λήψεται ἀφθάρτοις θεοῦ βίοντος καὶ ἀθρήσει
Ἡρώας σὺν ἐκείνῳ ἀολλέας· ἡδὲ καὶ αὐτὸς*

[δηλαδή τοὺς δικαίους].

183, 5 *Πατρί τε καὶ μακάρεσσιν ἐλδομένοις φανεῖται,
Πατροδότοις ἀρετῇσι κυβερνῶν ἡνία κόσμου.
Σοὶ δ’ ἄρα, παῖ, πρῶτιστα φύει δωρήματα γαῖα
Κριθὴν ἡδὲ κύπειρον, ὁμοῦ κολακάσι’ ἀκάνθῳ.*

²θαυμαστός ἀνὴρ καὶ πάση παιδείᾳ κεκοσμημένος, ὃς ἀκριβῶς ἐπι-
στάμενος τὴν τῶν τότε παρόντων καιρῶν ὡμότητα·

183, 10 *Σοὶ δ’ αἶγες θαλεραί,
φησὶν,*

*μαστοῖς καταβεβριθυῖαι,
Αὐτόματοι γλυκὺ νᾶμα συνεκτελέουσι γάλακτος,
Οὐδὲ θέμις ταρβεῖν βλοσυροὺς ἀγέλησι λέοντας.*

183, 15 ἀληθῆ λέγων· ἡ γὰρ πίστις τῆς βασιλικῆς αὐλῆς τοὺς δυνάστας
οὐ φοβηθήσεται.

*Φύσει δ’ εὐώδη τὰ σπάργανα σεῖο γενέθλη
Ὀλλυται ἰοβόλου φύσις ἐρπετοῦ, ὄλλυται ἰός
Ποίης Ἀσσυρίων, θάλλει κατὰ τέμπε’ ἄμωμον.*

183, 20 ³τούτων οὐδὲν ἀληθέστερον οὐδὲ τῆς τοῦ σωτῆρος ἀρετῆς οἰκειό-
τερον εἶποι τις ἂν· αὐτὰ γὰρ τὰ τοῦ θεοῦ σπάργανα, πνεύματος
ἀγίου δύναμις, εὐώδη τινὰ ἄνθη νεολαία ὥπασε γέννα. ὁ δὲ ὄφις
ἀπόλλυται, καὶ ὁ ἰὸς τοῦ ὄφεως ἐκείνου, ὃς τοὺς πρωτοπλάστους

1-2 Verg., *ecl.* IV 15-16 – 4-7 Verg., *ecl.* IV 17-20 – 10-14 Verg., *ecl.* IV 21-22 – 17-19 Verg., *ecl.* IV 23-25.

1 Αἴψεται Hkl.¹ (preli lapsus) – 3 δηλαδή τοὺς δικαίους exp. Hkl.¹ – 4 πατρί τε Ross., πατρίδι mss., Hkl.¹ – 5 πατροδότοις ἀρετῇσι V, πατροδοτῶ ἀρετῇ JME – 7 κριθὴν mss., κισσοὺς in marg. M, βάνχαριν Hey., κισσόν τ’ Ross.; κολακάσι’ Ross., κολακάσι’ V, Hkl.¹, βύλακας J, φύλακας M – 8 παιδεία VJME, σοφία N – 10 δ’ αἶγες Val., δὲ πᾶσι VJM, δ’ ὦ πᾶσι E; θαλεραὶ V, θαλεροὶ JM, θαλεροῖς E – 12 μαστοῖς VE, μαστοὶ M – 13 αὐτόματοι JEN, αὐτόματα VM – 17 σπάργανα σεῖο γενέθλη Kurf.², σπάργανα ἄνθη αὐτὰ Val., σπάργανα σεῖο γε ποίην Wil., Hkl.¹, σπάργανα σεῖο τιν’ ἄνθη Bol., σπάργανα σεῖο τ’ ἐνυπλῆιν V, σπάργαν ἄσει τὲ ἐνιπῆν J, σπάργανας εἶτε νιπῆν M, σπάργανα nonnulla verba omitta sunt, in marg. λείπει E – 18 ὄλλυται ἰός Pflatt., ὄλλυτο ποίη Ross., ὄλλυται... Hkl.¹, ὄλλυτ’ ἄγρωστις Wil., ὄλλυται ποίη V, ο. ποίης J, ο. βοτάνης ποίης M, ο. πίσης E, ο. ποιήσεως N – 19 ποίης Pflatt., λοίγιος JME, Hkl.¹, λυγιος V; Ἀσσυρίων, Hkl.², Ἀσσύριον mss., Hkl.¹ – 22 νεολαία Mor., νεολδα V, νεολκα J, νεολκδα M, νεολδα N, νεολα E.

πρῶτος ἐξηπάτα, παράγων τὰς διανοίας αὐτῶν ἀπὸ τῆς ἐμφύτου <σωφροσύνης> ἐπὶ τὴν τῶν ἡδονῶν ἀπόλαυσιν, ὅπως γνοῖεν τὸν ἐπηρτημένον αὐτοῖς ὄλεθρον. ἔπειτα γὰρ τοι τῆς κατελεύσεως τοῦ σωτήρος τῆς ἀθανασίας τῶν δικαίων ἀγνοία τὰς ψυχὰς τῶν ἀν-
184, 5 θρώπων ἐπὶ μηδεμιᾷ χρηστῇ ἐλπίδι ἐρειδομένας ἔθραυε, παθόντος δὲ αὐτοῦ καὶ πρὸς καιρὸν τοῦ περιτεθέντος σώματος χωρισθέντος ἐκ τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἀπεκαλύφθη τοῖς ἀνθρώποις τὸ δυνατὸν τῆς ἀναστάσεως, καὶ εἴ τις ἰλὺς ἀνθρωπίνων ἀδικημάτων κατελείπετο, αὕτη πᾶσα λουτροῖς ἁγίοις ἐσμήχeto. τότε
184, 10 δὴ παρακελεύεται τοῖς ὑπηκόοις θαρρεῖν, καὶ ἐκ τῆς αὐτοῦ σεμνῆς διασήμου τε ἀναστάσεως τὰ ὅμοια ἐλπίζειν ἐκέλευσεν. ὁκοῦν δὲ καίως ἐτελεύτα πᾶσα ἡ τῶν ἰοβόλων φύσις, ἐτελεύτα δὲ καὶ θάνατος, ἐπεσφραγίσθη δὲ ἡ ἀνάστασις, ἀπώλετο δὲ καὶ τὸ τῶν Ἀσσυρίων γένος, ὃ παραίτιον ἐγένετο τῆς πίστεως τοῦ θεοῦ, φύεσθαι δὲ ἀνέδην
184, 15 καὶ πανταχοῦ φάσκων τὸ ἄμωμον πλῆθος τῶν θρησκευόντων προσ-
 αγορεύει· οἷον γὰρ ἐκ μιᾶς ῥίζης πλῆθος κλάδων εὐώδεσι θάλλον
 ἄνθεσιν, ἀρδόμενον συμμετρίᾳ δρόσου, βλαστάνει. ἑπαιδευμένως δέ, ὃ σοφώτατε ποιητὰ Μάρων, καὶ τὰ ἐξῆς ἅπαντα ἀκολού-
 θως ἔχει·

184, 20 *Αὐτίκα δ' ἡρώων ἀρετὰς πατρός τε μεγίστου
 Ἔργ' ὑπερηνόρησι κεκασμένα πάντα μαθήσῃ.*

τοὺς μὲν τῶν ἡρώων ἐπαίνους τὰ τῶν δικαίων ἀνδρῶν ἔργα ση-
 μαίνων, τὰς δὲ ἀρετὰς τοῦ πατρὸς τὴν τοῦ κόσμου σύνταξιν καὶ
 τὴν εἰς αἰώνιον διαμονὴν ἀπεργασίαν λέγων, ἴσως δὲ καὶ τοὺς νό-
184, 25 μους, οἷς ἡ θεοφιλὴς ἐκκλησία χρῆται ἐπιτηδεύουσα τὸν μετὰ δι-
 καιοσύνης τε καὶ σωφροσύνης βίον. ἑθαυμαστική δὲ καὶ ἡ τοῦ μεταξὺ
 τῶν τε ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν βίου ἐπὶ τὸ ἀνηγμένον παραύξησης,
 τὸ ἄθροον τῆς αἰφνιδίου μεταβολῆς παραιτουμένου·

Πρῶτα μὲν ἀνθερίκων ξανθῶν ἤγοντο ἄλωαί·

184, 30 (τουτέστιν, ὁ καρπὸς τοῦ θείου νόμου ἤγετο εἰς χρεῖαν.)

20-21 Verg., ecl. IV 26-27 – **29** Verg., ecl. IV 28

2 σωφροσύνης suppl. Val., εὐφροσύνης N, om. VJME; ὅπως mss., ὅπως μὴ Val. – 4 ἀγνοία mss., ἀγνοία Wend. – 29 πρῶτα J, πρῶτον VME, ἡρέμ' ἄν Kurf.⁴; ἤγοντο mss., ἤχθοντο Hey., ἔπληθον vel ἔβριθον Wil.; ἄλωαί· Bol., ἄλωαί, Hkl.¹.

Ἐν δ' ἐρυθροῖσι βάτοισι παρήγορος ἦλδανε βότρους,

(ἅπερ οὐκ ἦν κατὰ τὸν ἄθεσμον βίον,)

Σκληρῶν δ' ἐκ πεύκης λαγόνων μέλιτος ῥέε νᾶμα·

⁸τὴν ἡλιθιότητα τῶν τότε ἀνθρώπων καὶ τὸ κατεσκληρὸς ὑπογρά-
184, 5 φων ἦθος· ἴσως δὲ καὶ τοὺς τὸν τοῦ θεοῦ πόνον ἀσκοῦντας τῆς
 ἑαυτῶν καρτερίας γλυκύν τινα καρπὸν λήψεσθαι διδάσκων.

*Παῦρα δ' ὅμως ἔχνη προτέρας περιλείπεται ἄτης·
 Πόντον ἐπαῖξαι περὶ τ' ἄστεα τείχεσι κλείσαι,
 Ῥῆξαί τ' εἰλιπόδων ἐλκύσμασι τέλσον ἀρούρης·
184, 10 Ἄλλος ἔπειτ' ἔσται Τῆφους, καὶ Θεσσαλὶς Ἀργώ,
 Ἀνδράσιν ἡρώεσσιν ἀγαλλομένη, πολέμου δὲ
 Τρώων καὶ Δαναῶν πειρήσεται αὖθις Ἀχιλλεύς.*

εὔγ', ὃ σοφώτατε ποιητά· τὴν γὰρ ποιητικὴν ἐξουσίαν μέχρι τοῦ
 προσήκοντος ἐταμιεύσω. οὐ γὰρ ἦν σοί προκείμενον ἀποθεσπίσαι μὴ
184, 15 ὄντι γε προφήτῃ, ἐκώλυεν δὲ τις οἶμαι καὶ κίνδυνος τοῖς ἐλέγχουσι
 τὰ ὑπὸ τῶν προγόνων νομισθέντα ἐπηρητημένος. ὁπεφραγμένως δὴ
 καὶ ἀκινδύνως κατὰ τὸ δυνατόν τοῖς συνιέναι δυναμένοις παραστήσας
 τὴν ἀλήθειαν, πύργους καὶ πλοῦν καὶ πόλεμον αἰτιασάμενος, ἅπερ ἀληθῶς ἔπι
 καὶ νῦν ἐξετάζεται κατὰ τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον, τὸν μὲν Ἀχιλλεῖα
184, 20 χαρακτηρίζει τὸν σωτήρα ὁρμῶντα ἐπὶ τὸν Τρωικὸν πόλεμον, τὴν
 δὲ Τροίαν τὴν οἰκουμένην πᾶσαν. ἐπολέμησε γοῦν ἄντικρυς τῆς
 ἀντικειμένης δυνάμεως πονηρᾶς, πεμφθεὶς ἐξ οἰκείας τε προνοίας
 καὶ παραγγελίας μεγίστου πατρός. ¹⁰τί δὴ μετὰ ταῦτα ὁ ποιη-
 τὴς λέγει;

184, 25 *Ἄλλ' ὅταν ἡγορέης ὥρη καὶ καρπὸς ἵκηται,*

(τουτέστιν, ἐπειδὴν ἀνδρωθεὶς τὰ περιέχοντα τὸν βίον τῶν ἀνθρώ-
 πων ῥιζόθεν ἐξέλη τὴν τε ξύμπασαν γῆν εἰρήνην κατακοσμήσῃ.)

1, 3 Verg., *eccl.* IV 29-30 – **7-12** Verg., *eccl.* IV 31-36 – **25** Verg., *eccl.* IV 37.

3 δ' ἐκ V, δὲ JME – **5** ἀσκοῦντας Val., ἀκούοντας mss. – **18** πύργους καὶ πλοῦν καὶ πόλεμον
 V, Pasq., Hkl.², Bol., πύργους καὶ πόλεμον JME, Hkl.¹ – **25** καρπὸς mss., κόρτος Maill.

- Οὐχ ὅσιον ναύτησιν ἄλιτρούτοισιν ἀλάσθαι,
Φυομένων ἄμυδις γαίης ἅπο πίονι μέτρῳ,
Αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος· οὐδὲ μὲν ἀκμὴν
Ὀτραλέου δρεπάνοιο ποθησέμεν ἄμπελον οἶμαι.
186, 5 Οὐδ' ἐρίου δεύοιτο βροτὸς πόκον, αὐτόματος δὲ
Ἄρνειος Τυρίησι περιπρέψει λιβάδεσσι,
Σάνδινκι πορφυρέῳ λάχνην ῥυπόεσσαν ἀμείβων.
Ἄλλ' ἄγε τιμῆεν σκῆπτρον βασιληίδος ἀρχῆς
Δεξιτερῆς ἀπὸ πατρὸς ἐριβρεμέταο δέδεξο,
186, 10 Κόσμου κητώεντος ὅρων εὐπηκτα θέμεθλα,
Χαρμοσύνην γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἠδὲ θαλάσσης,
Γηθόσυνόν τ' Αἰῶνος ἀπειρεσίου λάσιον κῆρ.
Εἶθε με γηραλέον ζῶντα τ' ἔχε νήδυμος ἰσχύς
Σὴν ἀρετὴν κελαδεῖν, ἐφ' ὅσον δύνاميς γε παρείη·
186, 15 Οὐκ ἄν με πλήξειεν ὁ Θρακῶν δῖος ἀοιδός,
Οὐ Λίνος, οὐ Πάν αὐτός, ὃν Ἀρκαδίη τέκετο χθών·
Ἄλλ' οὐδ' αὐτὸς ὁ Πάν ἀνθέξεται εἵνεκα νίκης.*

Κόσμου κητώεντος ὄρα, φησί, καὶ τῶν στοιχείων ἀπάντων χαράν.

XXI. Ταῦτα δόξειεν ἂν τις τῶν οὐκ εὖ φρονούντων περὶ γενεᾶς
186, 20 ἀνθρώπου λέγεσθαι. παιδὸς δὲ τεχθέντος ἀνθρώπου, ποῖον δὴ ἔχει
λόγον γῆν ἄσπαρτον καὶ ἀνήροτον καὶ τὴν γε ἄμπελον μὴ ἐπιποθεῖν
τὴν δρεπάνου ἀκμὴν μηδὲ τὴν ἄλλην ἐπιμέλειαν; πῶς ἂν νοηθεῖ
λεχθὲν ἐπὶ γενεᾶς ἀνθρωπίνης; ἢ γάρ τοι φύσις θείας ἐστὶ προσ-
τάξεως διάκονος, οὐκ ἀνθρωπίνης κελεύσεως ἐργάτης. ἀλλὰ καὶ
186, 25 στοιχείων χαρὰ θεοῦ κάθοδον, οὐκ ἀνθρώπου τινὸς χαρακτηρίζει
κύησιν, τό τε εὐχεσθαι τὸν ποιητὴν τοῦ βίου τέλος αὐτῷ μηκύνεσθαι
θείας ἐπικλήσεως σύμβολον· παρὰ θεοῦ γὰρ τὸν βίον καὶ τὸ σῶζεσθαι

1-7 Verg., ecl. IV 38-45 – 8-17 Verg., ecl. IV 48-59.

1 ὅσιον ναύτησιν V, οὐχ ὅσιοι αὐτοῖσιν JM; ἄλιτρούτοισιν Maitt., ἄλιτρίτοισιν V, ἄλιτροτάτοισιν JME; ἀλάσθαι V, om. JME – 2 πίονι μέτρῳ mss., πίονος ἐρνῶν? Hkl.¹ – 3 αὐτὴ VE, αὐτὸς JM, ἄγρος Maitt.; οὐδὲ μὲν ἀκμὴν Val., οὐδὲ μὲν ἀνῆ V, οὐδὲ μενοιῆ J, οὐδὲ μενανη M, οὐδὲ ἄμην E – 5 ἐρίου ... πόκον mss., ἐρίων ... πόκου Maitt.; δεύοιτο mss., δεύοι γε? Hkl.¹ – 6 τυρίησι V, τυρίοισι JE, τηρίοισι M; περιπρέψει V, παραπρέψει M, παρατρέψει JE; λιβάδεσσι V, λιβάδεσιν JME – 9 δέδεξο, ego, δέδεξο. Hkl.¹ – 10 ὅρων V, Hkl.¹, ὄραν JME, Hkl.², Bol., ὄρα Val. – 13 ζῶντα τ' ἔχε JM, ζῶντα τε V, ζῶντ' ἔχε E, ζῶντα σχῆ Val., δῶη τότε Wil., Hkl.¹, ζῶοντ' ἔχε Hkl.², Bol., διασώσῃ Pfäit., σῶξοι τότε Kurf.³; ἰσχύς JME, ἰχθὺς V – 15 με πλήξειεν mss., μ' ἐκπλήξειεν Wil. – 20 δὴ Val., δε mss. – 24 ἐργάτης VJME, Pasq. Hkl.², ἐργάτις N, Hkl.¹.

ἀξιοῦν εἰθίσμεθα, οὐ πρὸς ἀνθρώπου. ²ἢ γοῦν Ἑρυθραία πρὸς τὸν θεόν· τί δὴ μοι, φησίν, ὦ δέσποτα, τὴν τῆς μαντείας ἐπισκῆπτεις ἀνάγκην, καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἀπὸ τῆς γῆς μετέωρον ἀρθεῖσαν διαφυλάττεις ἄχρὶ τῆς μακαριωτάτης σῆς ἐλεύσεως ἡμέρας; ὁ δὲ Μάρων **187, 5** πρὸς τοῖς εἰρημένοις ἐπιφέρει καὶ τάδε·

*Ἄρχεο μειδιῶν ἀνορῶν τὴν μητέρα κεδνὴν
Γνωρίζειν· ἢ γάρ σε φέρει πολλοὺς λυκάβαντας.
Σοὶ δὲ γονεῖς οὐ πάμπαν ἐφημέριοι ἐγέλασαν,
Οὐδ' ἥψω λεχέων, οὐδ' ἔγνωσ δαῖτα θάλειαν.*

187, 10 ³πῶς γὰρ ἂν πρὸς τοῦτον οἱ γονεῖς ἐμειδίασαν; ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν θεός, ἅποιος δύνάμις, καὶ ἀσχημάτιστος μὲν, ἐν περιγραφῇ δὲ ἄλλων, οὐκ ἀνθρωπίνου δὲ σώματος. λέκτρων δὲ ἄπειρον τίς οὐκ οἶδεν ὄν τὸ ἅγιον πνεῦμα; ποία δὲ ἐπιθυμία ἔφεσὶς τε ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ διαθέσει, οὗ πάντα ἐφίεται; τί δ' ὅλως κοινὸν σοφία τε καὶ ἡδονῇ; **187, 15** ἀλλὰ ταῦτα ἐφείσθω λέγειν τοῖς ἀνθρωπίνην τινὰ καὶ ὀχλοχαρῇ παιδείαν μετερχομένοις, παιδείας δὲ θείας ἀπείροις· οἱ μὲν γὰρ ἐπιδείξω καὶ δόξης ἕνεκα ἀλαζονεύονται, οἱ δὲ τὴν ψυχὴν αὐτῶν καθαρεύειν ἀπὸ παντὸς κακοῦ ἔργου τε καὶ ῥήματος παρασκευάζουσιν.

6-9 Verg., *eccl.* IV 60-63.

6 μειδιῶν ἀνορῶν E, μειδιῶν ὡς ἂν ὁρῶν V, μειδιῶν ὡς ἂν ὁρῶν JM, μειδιώσαν ὁρῶν Val., Hkl.¹, μειδιώσσαι ὁρῶν Bol. – **8** ἐφημέριοι E, ἐφημερίως VI, ἐφεμερίως M, ἐφημερίῳ γ' Hkl.¹ – **10** ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν θεός mss., ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ πατήρ Θεός Val. – **14** ἐφίεται Bol., ἐφίενται mss., Hkl.¹.

2. Traduzione.

A costui [Augusto] succedette Tiberio, e nella sua epoca rifulse l'avvento del Salvatore, si affermò il mistero della santissima religione ed ebbe origine una nuova stirpe di uomini, della quale credo parli il più insigne dei poeti d'Italia:

Di qui apparve in seguito una nuova moltitudine di uomini.

E ancora, in un altro luogo delle *Bucoliche*:

Muse di Sicilia, cantiamo una grande profezia.

Che cosa è più evidente di ciò? Aggiunge infatti:

Si è adempiuto il vaticinio dell'oracolo cumano,

alludendo chiaramente alla Sibilla Cumana.

E non si accontentò di queste parole, ma si spinse più oltre, quasi che la necessità richiedesse la sua testimonianza. Dicendo che cosa?

Di nuovo comincia per noi la serie sacra dei secoli.

Di nuovo la Vergine viene a portare l'amabile re.

Chi potrebbe essere dunque la Vergine che ritorna? Non è forse colei che è divenuta piena e gravida dello Spirito divino? E che cosa impedisce che la fanciulla gravida dello Spirito divino sia sempre e resti vergine? Tornerà una seconda volta, quando anche Dio per la seconda volta allevierà il mondo con la sua venuta.

E aggiunge il poeta:

*O luna, dispensatrice di luce, adora il bambino appena generato,
che ha concesso una generazione d'oro in luogo di quella del ferro.*

*Durante il regno di costui, infatti, tutte le piaghe dei mortali
vengono risanate e cessano i gemiti dei malvagi.*

Ci accorgiamo che questi concetti sono stati espressi mediante l'allegoria, in maniera chiara e insieme oscura: mentre pone la divinità di Cristo sotto gli occhi di coloro che indagano più in profondità il significato dei versi, nasconde la verità, onde evitare che qualcuno dei potenti della città regale abbia ad accusare il poeta di scrivere contro le leggi patrie e di sovvertire le antiche credenze degli antenati intorno agli dèi. Conosceva infatti – credo – il beato ed eponimo mistero del Salvatore, ma per sfuggire alla feroce crudeltà, condusse le menti di quelli che lo ascoltavano verso realtà loro familiari e disse che bisognava erigere altari, edificare templi e compiere sacrifici per il neonato.

E aggiunse anche il resto adeguandosi alla mentalità di coloro che la pensano in questo modo. Dice infatti:

*Costui riceverà la vita di Dio immortale e contemplerà
gli eroi con Lui riuniti; ed egli stesso
si mosterà al Padre e ai beati desiderosi di vederlo,
governando le redini del mondo per mezzo delle virtù concessegli dal genitore.
Per te, dunque, o fanciullo, la terra produce i suoi primissimi doni,
l'orzo e il cìpero, la colocasia insieme con l'acanto.*

Uomo ammirevole e fornito d'ogni sapere, che, pienamente consapevole della crudeltà dei tempi correnti, dice:

*Per te floride capre, appesantite dalle mammelle,
recano spontaneamente il dolce fiotto del latte,
e non è più legge che gli armenti temano i truci leoni.*

E dice il vero; la fede, infatti, non temerà i potenti della corte reale.

*Le tue fasce effonderanno profumi per la tua nascita.
Perisce la stirpe del serpente velenoso, perisce
la malapianta degli Assiri, nelle valli fiorisce l'amomo.*

Nessuno potrebbe affermare niente di più vero di questo, né di più confacente all'eccellenza del Salvatore; infatti, le fasce stesse di Dio, potenza dello

Spirito Santo, recarono alla nuova progenie fiori profumati. Perisce il serpente, e il veleno di quel Serpente, che per primo ingannò i primi uomini creati, conducendo le loro menti dall'innata temperanza al godimento dei piaceri, affinché fossero consapevoli della rovina che incombeva su di loro. Prima dell'avvento del Salvatore, infatti, il Serpente lacerava l'animo degli uomini, che, ignorando l'immortalità riservata ai giusti, non era supportato da alcuna speranza di bene. Ma, con la passione del Signore e con la temporanea separazione del corpo, di cui si era rivestito, dalla comunione con il santo spirito, fu disvelata agli uomini la possibilità della resurrezione, e, se una macchia dei peccati umani era rimasta, essa fu detersa mediante sante abluzioni. Allora, Cristo raccomandò ai suoi seguaci di aver coraggio e li esortò a sperare, sulla base della sua santa e insigne resurrezione, in una sorte analoga. A giusta ragione, dunque, per l'intera stirpe degli animali velenosi, e per anche la morte, la resurrezione ricevette conferma e morì anche la generazione degli Assiri, che si era resa colpevole nei confronti della fede in Dio. E quando dice che l'amomo è fiorito liberamente e dappertutto, il poeta allude alla moltitudine dei cristiani: essa nasce infatti da un'unica radice, come una moltitudine di rami adorna di fiori profumati e aspersa d'una giusta dose di rugiada.

Ti sei espresso con dottrina, o sapientissimo poeta Marone, e anche tutto ciò che segue è coerente con questo:

*E subito apprenderei le virtù proprie degli eroi
e tutte le opere del grandissimo Padre, che si distinguono per il loro carattere
[sovrumano.*

Con le lodi degli eroi allude alle azioni degli uomini giusti, mentre con le virtù del Padre si riferisce all'organizzazione del mondo e alla sua realizzazione di durata eterna, e forse anche alle norme di cui la chiesa, che è cara a Dio, si avvale per condurre la sua esistenza all'insegna della giustizia e della temperanza.

Ammirevole è anche la promozione a una condizione più elevata della vita intermedia tra Bene e Male, benché essa non si presti a bruschi cambiamenti:

Dapprima giungevano a maturità i campi di bionde spighe:

(vale a dire: il frutto della legge divina maturò per l'utilità degli uomini.)

poi crebbe l'uva, sospesa in mezzo ai rovi rosseggianti,

,
(cosa che non sarebbe stata possibile in un'esistenza senza legge,)

e dalle dure cavità del pino colava un fiotto di miele,

designando la stoltezza degli uomini del suo tempo e la loro durezza di mente, e forse insegnando anche che quanti si sottopongono a sacrifici in nome di Dio riceveranno il frutto dolce della loro capacità di sopportazione.

*Permangono, tuttavia, poche tracce della prima colpa:
avventarsi contro il mare, cingere le città di mura,
rompere il confine del campo con il trascinarsi dei buoi dalle zampe storte.
Ci saranno allora un altro Tifi, e un'altra Argo tessala,
resa superba dai suoi eroi, e di nuovo
Achille si cimenterà nella guerra fra Troiani e Danai.*

Ben detto, o sapientissimo poeta! Sei infatti ricorso alla licenza poetica fin dove era conveniente. Ché il tuo proposito non era quello di vaticinare, non essendo tu un profeta; te lo impediva anche – credo io – il pericolo incombente su coloro che confutavano le norme stabilite dagli avi. Rivelata la verità a coloro che erano in grado di intenderla, per quanto possibile con prudenza e senza pericolo, e biasimate le torri, i viaggi per mare e la guerra, che in verità fanno parte tuttora della vita umana, descrive Achille che, nelle vesti del Salvatore, parte per la guerra di Troia, e per Troia intende tutto il mondo. Inviato dalla sua propria Provvidenza e dall'ordine del Sommo Padre, egli combatterà contro il potere avversario e maligno.

Dopo di ciò, che cosa dice il poeta?

Ma quando siano giunti la stagione e il frutto dell'età matura,

(vale a dire: dopo che, divenuto adulto, avrai rimosso fin dalle radici i mali che incalzano la vita degli uomini e avrai ordinato tutto il mondo all'insegna della pace,)

*Non sarà più permesso ai naviganti maltrattati dal mare di andare errando,
poiché tutto sarà prodotto dalla terra in misura abbondante;
la terra stessa non sarà più seminata né arata,
e la vite, credo, non sentirà più la mancanza della lama della falce affilata.
Né l'uomo potrebbe tingere più il vello di lana:
l'ariete rifulgerà spontaneamente per i succhi di Tiro,
mutando il sordido vello nel sandice purpureo.
Orsù, ricevi dalla destra del Padre altisonante
l'onorato scettro del potere regale,
ammirando le fondamenta ben costruite del mondo dalle profonde cavità,
la gioia della terra, del cielo e del mare,
il cuore lieto e vigoroso del Secolo senza fine.
Magari una forza soave si impossessasse di me vecchio e ancora vivo,
sì da celebrare, per quanto è possibile, la tua virtù!
Non mi batterebbe il divino cantore tracio,
né Lino, né lo stesso Pan, che la terra d'Arcadia generò;
nemmeno Pan in persona mi resisterà per la vittoria.*

Guarda, dice, la gioia del concavo mondo e di tutti gli elementi.

Qualcuno di quelli che non hanno senno potrebbe ritenere che tali cose siano state dette a proposito della nascita di un uomo. Ma se fosse stato generato il figlio di un uomo, per quale motivo allora si parlerebbe di terra non seminata né arata e di vite che non richiede la punta della falce né alcun'altra cura? Come si potrebbe pensare che ciò sia stato detto a proposito della nascita di un uomo? La natura, infatti, è ministra della volontà di Dio, non esecutrice degli ordini dell'uomo. Si aggiunga che la gioia degli elementi contrassegna la discesa di un dio, non il concepimento di un uomo; il fatto poi che il poeta preghi perché gli venga protratto il termine della vita è prova che invoca Dio: siamo soliti, infatti, domandare a Dio, e non a un uomo, la vita e la salvezza. Così parla la Sibilla Eritrea rivolgendosi a Dio: «Perché, Signore, mi imponi la necessità di vaticinare e piuttosto, sollevatami al volo dalla terra, non mi conservi fino al beatissimo giorno del tuo avvento?».

E alle cose dette Marone aggiunge anche ciò:

*Comincia a riconoscere la madre solerte,
sorridente mentre la guardi: ella ti ha portato infatti per molti mesi.
A te, invece, i genitori non sorrisero affatto, in quanto mortali,
né hai toccato letti nuziali, o fatto esperienza di una mensa sontuosa.*

Come avrebbero potuto sorridergli i genitori? Egli era infatti il loro Dio, potenza senza distinzione di qualità e senza forma, che circoscrive le altre cose, ma non è fornita di un corpo umano. E chi non sa che lo Spirito divino non ha esperienza di letti nuziali? Quale passione, quale sentimento amoroso potrebbero aver luogo nella condizione di quel Bene, cui ogni cosa aspira? E ancora, che cosa ci potrebbe essere in comune tra la saggezza e il piacere? Sia concesso tuttavia di affermare tali cose a coloro che si occupano della scienza umana e gradita alle folle, ma sono ignari della scienza divina: gli uni, infatti, si compiacciono della fama e della gloria, gli altri, invece, si preparano a purificare la loro anima da ogni azione e da ogni parola empie.

Capitolo 4

Analisi retorico-formale della IV Ecloga greca

Sicelides Musae, paulo maiora canamus.

(Verg., *ecl.* IV 1)

Σικελίδες Μοῦσαι, μεγάλην φάτιν ὑμνήσωμεν.

(*or.* 181, 26)

Nel riprodurre un *incipit* famosissimo come quello della IV Ecloga di Virgilio, il traduttore non poteva che restare fedele al modello: solo in questo modo, infatti, egli avrebbe rassicurato il pubblico sulla sua buona fede e sulla sua attendibilità, per poi stravolgere liberamente il messaggio virgiliano¹⁴⁷.

Dunque, la successione degli elementi della frase (invocazione alle Muse, oggetto e verbo) è identica all'ipotesto, e il primo emistichio, fino alla cesura pentemimere, è addirittura una traduzione a calco; il secondo emistichio è reso, invece, in maniera più libera. La traduzione di *paulo maiora* con *μεγάλην φάτιν* comporta, infatti, tre interessanti innovazioni: l'eliminazione dell'avverbio; il passaggio dall'aggettivo neutro sostantivato alla coppia aggettivo/nome (che specifica e concretizza l'espressione del modello); lo slittamento dell'aggettivo dal grado comparativo a quello positivo¹⁴⁸.

Tutte queste variazioni, che tuttavia non modificano l'ipotesto in maniera sostanziale, hanno alla base un comune intento: eliminare il riferimento contingente all'inversione rispetto al carattere tipico della poesia bucolica. Se da un lato, infatti, Virgilio avverte la necessità di rimarcare il legame del carme, sentito come «anomalo», con il resto della sua produzione, il traduttore, dall'altro, guarda al componimento in sé e per sé, senza preoccuparsi della sua difformità rispetto al *corpus* di cui fa parte: il suo obiettivo precipuo è quello di trasformare la bucolica virgiliana in un vero e proprio vaticinio, che faccia arrivare al

¹⁴⁷ Per la fedeltà che caratterizza la resa degli esordi cfr. S. MARIOTTI, *op. cit.*, p. 27.

¹⁴⁸ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 75; E. FISHER, *art. cit.*, p. 181; I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 31.

mondo il grande annuncio dell'avvento di Cristo¹⁴⁹. Così si spiega anche la traduzione di *canamus* con ὑμνήσωμεν, che comporta, peraltro, lo slittamento del tempo verbale dal presente all'aoristo.

Il verso è l'unico, in tutta la traduzione, a essere spondaico, il che è prova, ancora una volta, della sua importanza nell'economia generale del testo.

Σικελίδες: è coniato sul *Sicelides* di Virgilio, «poiché un aggettivo con tale formazione non è attestato nella lingua greca»¹⁵⁰, se si eccettua il Σικελίδαν che ricorre in Theocr., *id.* VII 40¹⁵¹. La forma più frequente, attestata proprio nella poesia bucolica e in connessione alle Muse, è Σικελικαί¹⁵².

φάτιν: nel significato di «voce divina», «oracolo», «profezia», è attestato nell'epica¹⁵³, nella tragedia¹⁵⁴ e negli *Oracoli Sibillini*¹⁵⁵.

¹⁴⁹ Cfr. Lc. 2,10 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἄγγελος, Μὴ φοβεῖσθε, ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην ἣτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ.

¹⁵⁰ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 75, n. 15.

¹⁵¹ In realtà, vi sono almeno altri due luoghi in cui l'aggettivo risulta attestato, verosimilmente proprio sulla scia di Teocrito: cfr. Athen., *deipn.* XI 45 Σικελίδου e *Anth. gr.* IV 1, 46 Σικελίδεω. Quanto al *Sicelides* di Virgilio, si tratta chiaramente di un grecismo, attestato, sulla scorta del poeta mantovano, anche in Ov., *met.* V 412 *inter Sicelidas Cyane celeberrima nymphas* ed *her.* XV 51 *nunc tibi Sicelides veniunt nova praeda puellae* nonché in Sil. It., *pun.* XIV 467 *Daphnin amarunt / Sicelides Musae*.

¹⁵² Cfr. *epitaph. Bionis* 8 etc.: ἄρχετε Σικελικαί, τῷ πένθεος ἄρχετε, Μοῖσαι, «date inizio, Muse di Sicilia, date inizio al canto luttuoso».

¹⁵³ Cfr. Apoll. Rhod., I 5 τοίην γὰρ Πελῆης φάτιν ἔκλυεν, «Pelias aveva infatti appreso un oracolo» e 969 δὴ γὰρ οἱ ἔην φάτις, «aveva infatti ricevuto un oracolo»; Quint. Smyrn., VI 69s. σφισιν ἦτορ ἐώλπει / Κάλχαντος φάτιν ἔμμεν ἐτήτυμον ὡς ἀγόρευε, «nei loro cuori erano sicuri che la profezia di Calcante si sarebbe rivelata giusta».

¹⁵⁴ Cfr. Aesch., *Ag.* 1132s. ἀπὸ δὲ θεσφάτων τίς ἀγαθὰ φάτις / βροτοῖς τέλλεται;, «ma quale buon responso viene ai mortali dai vaticini?» e *Pers.* 227 παιδὶ καὶ δόμοις ἐμοῖσι τήνδ' ἐκύρωσας φάτιν, «ti ispirò questo responso per mio figlio e per la mia casa»; Soph., *Oed. tyr.* 151 ὦ Διὸς ἄδυεπὲς φάτι, «oh, dolce voce di Zeus», 310 σὺ δ' οὖν φθονήσας μήτ' ἀπ' οἰωνῶν φάτιν, «tu, dunque, non negarci il responso degli uccelli» e 1440 ἀλλ' ἦ γ' ἐκείνου πᾶσ' ἐδηλώθη φάτις, «ma era già chiaro il suo responso». Cfr. anche Soph., *Aj.* 173 ὦ μέγала φάτις, «oh, triste fama» (l'associazione di φάτις con l'aggettivo μέγας appare tuttavia suggerita al traduttore dall'ipotesi virgiliana).

¹⁵⁵ Cfr. in particolare *orac. Sibyll.* III 489ss.: «E nel momento in cui il mio animo concluse l'inno (ὑμνον) ispirato da Dio, / di nuovo l'oracolo (φάτις) del gran (μεγάλου) Dio mi volò

ὑμνήσωμεν: come fa notare la Coronati, la scelta di ὑμνέω per *cano* è «una manifestazione di arte dotta»¹⁵⁶. Il verbo, infatti, oltre che indicare specificamente il canto in onore della divinità, risulta attestato anche negli *Inni* omerici, proprio nei versi incipitari e in associazione all'apostrofe alla Musa¹⁵⁷.

I vv. 2-3 della bucolica virgiliana (*Non omnis arbusta iuvant humilesque myricae; / Si canimus silvas, silvae sint consule dignae*) non sono tradotti: il fine è chiaramente quello di eliminare ogni possibile riferimento alla realtà storica del Mantovano.

Ultima Cymaei venit iam carminis aetas.

(Verg., *eccl.* IV 4)

Ἦλυθε Κυμαίου μαντεύματος εἰς τέλος ὁμφί.

(*or.* 181, 28)

Il verso è tradotto grosso modo alla lettera: si conserva il riferimento all'oracolo di Cuma¹⁵⁸, ma vengono apportate alcune interessanti innovazioni

nel petto / e mi comandò di profetare sulla terra» (trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 109). Cfr. anche III 162, 246, 297; V 52; VII 156.

¹⁵⁶ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 76.

¹⁵⁷ Cfr. Hom., *hymn.* IV 1 Ἑρμῆν ὕμνει Μοῦσα; IX 1 Ἄρτεμιν ὕμνει Μοῦσα; XIV 2 ὕμνει Μοῦσα λίγεια; XXXI 1 Ἥλιον ὕμνεῖν [...] ἄρχεο Μοῦσα. Cfr. anche III 189s. Μοῦσαι [...] / ὕμνευσιν.

¹⁵⁸ Cfr. Verg., *aen.* III 441ss., V 730ss., VI 1ss. Cfr. anche Ov., *met.* XIV 35 *Virgo Cumaea*, XV 712 *Cumaeae templa Sibyllae, ep. ex Pont.* II 8, 41 *Cumaeos annos*; Val. Flac., *arg.* I 5 *Cumaea vates*; Luc., *phars.* V 183 *vates Cumana*.

Com'è noto, i *Libri Sibillini* potevano essere letti solo dagli interpreti ufficiali e solo su ordine del Senato, che doveva dare anche il consenso alla loro promulgazione. Bisogna escludere dunque che Virgilio potesse averne una diretta conoscenza e concludere con J.B. Mayor (J.B. MAYOR, W. WARDE FOWLER, R.S. CONWAY, *Virgil's Messianic Eclogue*, Murray, London 1907, pp. 104s.) che: «Virgil's "Cumaeum carmen" was either one of the many oracles which, having imported from Asia Minor about the year 76 B.C., had not been thought worthy of admission to the Capitol, but were apparently still in circulation in Rome at the time when the Eclogue was written; or it may have been one of those which found their way to Rome between the years 76 and 40 B.C., a time in which Roman armies were so busily employed in Syria and Egypt. In either case it is probable that this *Carmen* was of Jewish origin. No other people had such strong reasons for composing such oracles; no other could make them so interesting, no

rispetto all'ipotesto. Al *venit* («è giunta») di Virgilio si fa corrispondere un più incisivo ἤλυθε ... εἰς τέλος («si è adempiuto»), con ἤλυθε collocato enfaticamente a inizio verso; il soggetto *aetas* («età») viene sostituito – più che tradotto – con ὁμφή («vaticinio»), posto ugualmente in clausola, mentre sono omessi l'attributo *ultima* e l'avverbio *iam*; al genitivo *carminis* («canto») corrisponde μαντεύματος («oracolo»), mentre l'attributo *Cymaei* non solo viene mantenuto, ma occupa anche la stessa posizione nel verso.

La scelta di termini appartenenti al linguaggio profetico (μαντεύματος, ὁμφή, ma anche il φάτιν del primo verso) è chiaramente volta a conferire al componimento la forma e il carattere di una rivelazione. .

ἤλυθε: è una forma poetica di aoristo (da ἔρχομαι). Ricorre nella stessa sede metrica nell'epica, ma anche nella poesia bucolica (Teocrito e Mosco). Qui il verbo è costruito con il nesso εἰς τέλος, nel significato di «giungere a compimento», «realizzarsi», «adempiersi». E' possibile che il traduttore abbia tenuto presente – e fuso – due luoghi esiodei: sc. 2 ἤλυθεν ἐς Θήβας e fr. 30, 31 M-W ἐς τέλος ἤλθεν.

μαντεύματος: il termine è ampiamente attestato nella tragedia e in Pindaro¹⁵⁹.

ὁμφή: è un termine epico e sta a indicare la «voce divina» (in contrapposizione ad αὐδή, «voce umana»). Ricorre nella stessa sede metrica in Omero¹⁶⁰, in Apollonio Rodio¹⁶¹ e negli *Oracoli Sibillini*¹⁶².

others had such opportunities of pushing the sale of them as the ubiquitous Jew». R.G.M. Nisbet (*Virgil's Fourth Eclogue: Easterns and Westerns*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 25 (1978), p. 59) afferma, similmente, che «"Cumean" must be used for "Sibylline" in an extended sense, and refer to one of the unofficial sorts of oracles so prevalent in that period».

¹⁵⁹ Cfr. in particolare Pind., *pyth.* IV 73 ἤλυθε ... μάντευμα.

¹⁶⁰ Cfr. Hom., *il.* II 41 θείη δέ μιν ἀμφέχυντ' ὁμφή, «e la voce divina risuonava ai suoi orecchi» (Agamennone ha appena sognato Nestore, inviatogli da Zeus come messaggero) e *od.* III 215 (e XVI 96) θεοῦ ὁμφῆ. Cfr. anche Hom., *hymn.* IV 471 e 532 ἐκ Διὸς ὁμφῆς.

¹⁶¹ Cfr. Apoll. Rhod. IV 1382 τήνδε πανατρεκές ἔκλυον ὁμφήν, (detto in riferimento al canto delle Muse).

¹⁶² Cfr. *orac. Sibyll.* XI 323 ἐτήτυμον ἔνθεον ὁμφήν.

Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.

(Verg., *eccl.* IV 5)

Αὐθις ἄρ' αἰώνων ἱερὸς στίχος ὄρνυται ἡμῖν.

(*or.* 182, 4)

Virgilio potrebbe alludere qui al concetto stoico di *magnus annus*, un periodo lungo alcune centinaia di anni, al termine del quale i corpi celesti ritornano nelle loro sedi originarie, la terra si dissolve in una grande esplosione e il tempo ricomincia da capo¹⁶³.

La traduzione greca del verso, pur nella sua innegabile fedeltà, fa registrare due notevoli variazioni rispetto all'ipotesto virgiliano: la sostituzione di *magnus* («grande») con ἱερὸς («santo»), che annulla ogni possibile rimando alla filosofia stoica, e l'aggiunta di ἡμῖν, che non trova nessun riscontro nel modello.

¹⁶³ Per la verità, quello di *magnus annus* era in origine un concetto astronomico condiviso da tutti gli uomini di scienza, che gli Stoici avevano fatto proprio e posto in connessione con la dottrina della conflagrazione periodica dell'universo. Nisbet (*art. cit.*, pp. 60s.) sostiene tuttavia che, mentre l'espressione *ab integro nascitur* allude certamente al concetto stoico di παλιγγενεσία, il *magnus saeculorum ordo* di cui parla Virgilio, invece, non presenta alcuna diretta connessione con il concetto di *magnus annus*: «nor is the apparent identity of the *ultima aetas* with the new age compatible with the Stoic view that the old cycle ends in κατακλυσμός and ἐκπύρωσις; nor indeed is Virgil thinking of a cycle in the full sense, as there is no suggestion that the new Golden Age will be displaced in turn». Virgilio, dunque, avrebbe qui giustapposto il sistema ciclico proprio degli Stoici con quello lineare di Esiodo, in una forma di sincretismo che trova riscontro anche nell'escatologia ebraico-cristiana: «the Messianic age is sometimes represented as the end of the old series (corresponding to the seventh day in *Genesis*), sometimes as an additional "day" (compared by Christians to the Sunday of the resurrection); sometimes the two systems are harmonised (the same period is regarded as both an end and a beginning, or the terrestrial "millennium" is followed by an eternal heavenly kingdom), sometimes they are uneasily juxtaposed. But when the new creation is complete there is no second deterioration, exactly the situation that seems to be implied in the eclogue». Nisbet conclude affermando la possibile dipendenza di Virgilio, per quanto concerne la cronologia, da un oracolo ebraico.

L'intento è chiaramente quello di porre sotto l'egida divina la nuova era che sta iniziando, sottolineando, nel contempo, che è «per noi» che si compie questo incredibile prodigio (ἡμῖν è collocato enfaticamente a fine verso)¹⁶⁴.

αὖθις: è la correzione di Heyne¹⁶⁵ della lezione manoscritta οὗτος. L'*emendatio* si fonda sulla convinzione che l'avverbio, corrispondente al latino *rursus*, esprima il concetto racchiuso nel sintagma *ab integro*¹⁶⁶.

Ritengo che tale correzione debba essere accolta per tre ragioni almeno: per il confronto con *orac. Chald.* CX 3 αὖθις ἀναστήσεις, ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας, da cui il traduttore potrebbe aver tratto anche l'attributo ἱερὸς (collocato, come si vede, nella stessa sede metrica); per l'effetto di ridondanza (caratteristico di tutta la traduzione) che ne scaturisce, poiché lo stesso avverbio è ripetuto al verso successivo (*or.* 182, 5)¹⁶⁷; perché, se inteso come parte del commento e non della traduzione, αὖθις finisce per discordare con il contesto: implica, infatti, che il poeta ripeta qualcosa che però non ha detto prima.

ἄρ' αἰώνων: cfr. *orac. Sibyll.* VIII 357 ἑπτὰ γὰρ αἰώνων. Αἰών è utilizzato nel significato di «secolo»: cfr. *Sept.*, Ps. 9,6 εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, in *saeculum saeculi*, e Gal. 1,5 εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, in *saecula saeculorum*.

στίχος: è un termine del linguaggio militare, esattamente come l'*ordo* dell'ipotesto virgiliano. Insieme con ἱερὸς non risulta attestato altrove.

¹⁶⁴ Cfr. Rom. 5,8 Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν. Cfr. anche Rom. 4,24 e 8,32; 2Cor. 5,21; Gal. 3,13; Eph. 5,2; 1Th. 5,10; Tit. 2,14; Heb. 6,20 e 9,24; 1Gv. 3,16.

¹⁶⁵ Cfr. C.G. HEYNE, Publius Virgilius Maro, *Varietate lectionis et perpetua adnotatione. Illustratus a Christ. Gottl. Heyne. Editio quarta curavit Ge. Phil. Eberard Wagner. Volumen Primum, Bucolica et Georgica*, Librariae Hahnianae, Apud Black, Lipsiae, Londinii 1830, p. 250, n.

¹⁶⁶ J.-P. Rossignol (*op. cit.*, p. 96), C.F. Weber (*Dissertatio de Latine scriptis quae Graeci veteres in linguam suam transtulerunt*, Cassellis 1852, p. 56) e A. Kurfess (*art. cit.* (1937), p. 284) preferiscono conservare invece la lezione trādita dai codici. Weber fa cenno alla correzione di Heyne, affermando in nota: «i. ecce. Heyne coniecit αὖτις sine justa causa».

¹⁶⁷ Tale effetto di ridondanza caratterizza anche l'ipotesto latino: v. 6 *redit...redeunt*; vv. 6-7 *iam...iam* (cfr. anche il v. 4 *ultima Cymaei venit iam carminis aetas*).

ὄρνυται: è la correzione di Wilamowitz¹⁶⁸ delle lezioni manoscritte ὄρ-
νυται e ὠρνυται. Ricorre nella stessa sede metrica in Hom., *il.* XI 827 τῶν
δὲ σθένης ὄρνυται αἰέν¹⁶⁹.

ἥμῖν: ricorre nella stessa sede metrica nell'epica (Omero, Apollonio Ro-
dio e Quinto Smirneo).

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna.

(Verg., *eccl.* IV 6)

Ἦκει παρθένος αὔθις ἄγους' ἐρατὸν βασιλῆα.

(*or.* 182, 5)

Si tratta di uno dei versi su cui si innesta con più decisione l'*interpretatio*
cristiana della IV ecloga di Virgilio. Il Mantovano, infatti, fa qui menzione di
una Vergine, alludendo verosimilmente ad Astrea, dea della Giustizia¹⁷⁰. Tale

¹⁶⁸ In ed. Heikel.

¹⁶⁹ Cfr. anche Quint. Smyrn. I 471 μέγα δὲ κράτος ὄρνυται ἀνδρῶν.

¹⁷⁰ Cfr. Ar., *phaen.* 96ss. La Vergine, Παρθένος, viveva un tempo sulla terra, in mezzo
agli uomini della generazione dell'oro, che la chiamavano Giustizia, Δίκη (l'identificazione di
Παρθένος con Δίκη era suggerita da Hes., *op.* 256 ἡ δὲ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη).
Con la fine dell'età dell'oro e l'avvento di quella dell'argento, Astrea, disgustata dalla deprava-
zione del genere umano, si rifugiò dapprima sui monti, per poi lasciare definitivamente la terra
durante l'ultima età, quella del bronzo, ed essere accolta in cielo come costellazione della Ver-
gine (in Hes., *op.* 196ss. Aidos e Nemesis lasciano la terra nell'età del ferro, l'ultima secondo il
poeta di Ascria, per recarsi sull'Olimpo, tra gli Immortali). Cfr. anche Verg., *georg.* II 473s. *e-*
xtrema per illos / Iustitia excedens terris uestigia fecit; Ov., *met.* I 149 *et virgo caede madentis /*
ultima caelestium terras Astraea reliquit; Sen., *Oct.* 423 *Astraea uirgo, siderum magnum decus*;
Symm., *or.* III 9 *dicerem caelo redisse Iustitiam*; e ancora Hor., *epod.* XVI 63ss. *Iuppiter illa*
piae secrevit litora genti, / ut inquinavit aere tempus aureum, / aere, dehinc ferro duravit saecu-
la, quorum / piis secunda vate me datur fuga. Nisbet (*art. cit.*, p. 61) suggerisce anche il con-
fronto con un passo degli *Oracoli Sibillini* (III 371ss.), «which describes the return of Justice
from the stars and the consequent cessation of bloodshed and strife»: «Beato colui che vivrà in
quel tempo, sia un uomo / o una donna; tra i beati colui che ha agreste dimora; / infatti ogni
buona norma dal cielo stellato / scenderà sugli uomini ed ogni giustizia e con essa / la prudente
concordia, che per gli uomini vale più di tutte le cose (εὐνομία γὰρ πᾶσα ἀπ' οὐρανοῦ
ἀστερόεντος / ἥξει ἐπ' ἀνθρώπους ἡδ' εὐδικίη, μετὰ δ' αὐτῆς / ἡ πάντων
προφέρουσα βροτοῖς ὁμόνοια σαόφρων), / ed anche l'amore, la lealtà, l'amicizia ver-
so gli stranieri; / le cattive leggi, la censura, l'invidia, l'ira, la stoltezza, / la povertà fuggiranno

riferimento è inteso dal traduttore alla luce di *Sept.*, Is. 7,14 ἴδου ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν¹⁷¹: la *Virgo* virgiliana diviene nella versione greca della IV Bucolica la Vergine Maria, che «viene a riportare l'amabile re» (in βασιλῆα si può scorgere un riflesso dei *regna* dell'ipotesto virgiliano; il traduttore cassa, tuttavia, il riferimento al ritorno del dio pagano Saturno¹⁷², sostituendolo con l'immagine di Cristo).

La traduzione del verso allude verosimilmente a Hom., *hymn.* V 277 αὖτις ἐλεύσομαι υἱὸν ἄγουσα (Afredite promette ad Anchise che verrà a riportargli il figlio Enea)¹⁷³.

lontano dagli uomini, ed anche fuggiranno la necessità / e l'assassinio, e le funeste contese e le dispute penose / e i furti notturni e ogni specie di malvagità, in quei giorni» (trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 105).

¹⁷¹ Mt. 1,23 cita testualmente le parole di Isaia, identificando la giovane con Maria madre di Cristo; anche Lc. 1,27 parla di Maria come di παρθένος, alludendo più esplicitamente alla profezia di Isaia a 1,31 καὶ ἴδου συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν. Cfr. anche Lc. 1,34 πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;, dove la verginità di Maria è affermata in modo inequivocabile.

¹⁷² Saturno era identificato dai Latini con il dio greco Crono che, com'è noto, aveva regnato durante l'età dell'oro: cfr. Liv. Andron., *od.*, fr. 2 Büchner *pater noster, Saturni filie*, che traduce Hom, *od.* I 45 ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη. Cfr. anche Verg., *georg.* II 538 *aureus hanc vitam in terries Saturnus agebat* ed *aen.* VI 792ss. *Augustus Caesar, divi genus, aurea condet / saecula qui rursus Latio regnata per arua / Saturno quondam*.

¹⁷³ Per l'associazione Afrodite / Maria Vergine cfr. M. MARCOVICH, *From Ishtar to Aphrodite*, «Journal of Aesthetic Education» vol. 30, n. 2, Special Issue: Distinguished Humanities Lectures II (Summer, 1996), pp. 43ss.: «The early Christian Virgin Mary inherited from Aphrodite the functions of queen of heaven (*Regina Caeli*), the Morning Star full of grace (*Virgo caelestis gratia plena*), and the Lady of the Sea (*Venus marina*), the patroness of sailors, as well; [...] when Aphrodite finally gave place to the Virgin Mary, she entrusted Mary with her doves, to spread them throughout the Mediterranean cities and beyond - all the way to Trafalgar Square and the metropolises of the New World; [...] Aphrodite busily transferred some of her functions to the Virgin Mary as a *Regina caeli*, *Stella Marina*, and *Maria lactans* – in a word, as the *Panagía Aphroditissa* of Cyprus». E *Regina caeli* è anche Iside in Apul., *metam.* XI 2., come osserva T. Hegedus (*Early Christianity and ancient astrology*, *Patristic Studies* 6, Peter Lang Publishing Inc., New York 2007, p. 248, n. 27). Lo studioso ricorda come nel mondo greco-romano la dea egizia fosse interpretata come costellazione della Vergine (cfr. Ps.-Erat., *Catas.* 9), sostenendo, altresì, che la stessa donna menzionata in Ap. 12 (la cui identificazione con Maria madre di Gesù è ancora discussa: per un'analisi dettagliata della questione cfr. P. FARKAŠ, *La donna di Apocalisse 12: storia, bilancio, nuove prospettive*, Roma 1997) corrisponderebbe, in termini di astrologia, alla costellazione succitata (cfr. pp. 236ss.). Se così fosse,

ἦκει ... ἄγουσα: il verbo ἦκω, collocato enfaticamente a inizio verso, è costruito qui con il participio presente ἄγουσα, che specifica il motivo della venuta della Vergine. Questa formula risulta ampiamente attestata nella tragedia greca: nel fare il loro ingresso in scena, infatti, i personaggi sono soliti chiarire ai presenti e al pubblico le ragioni del loro arrivo¹⁷⁴.

E la Vergine Maria sembra proprio fare un solenne «ingresso in scena», presentata dalla «voce fuori campo» del traduttore; ella reca con sé il vero protagonista del «dramma», suo figlio Gesù: cfr. Soph., *Ant.* 394s. ἦκω ... / κόρην ἄγων τήνδε (il custode entra in scena portando con sé Antigone, sorpresa a dare sepoltura al cadavere di Polinice) ed Eur., *Iphig. Aul.* 415 ἦκω

saremmo davanti a un clamoroso precedente! Non mi sento, in ogni caso, di sposare la teoria di Hegedus (che rimanda, in particolare, a un'analisi assai controversa del libro dell'*Apocalisse* condotta da Franz Boll nel volume *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien Zum Weltbild der Apokalypse*, Teubner, Leipzig-Berlin 1914). Lo studioso riconduce allo zodiaco la corona di dodici stelle che la donna porta sulla testa (mentre secondo altri il riferimento sarebbe alle dodici tribù di Israele), citando poi una serie di esempi di divinità femminili ugualmente raffigurate con lo zodiaco, tra le quali spicca Iside. E sul parallelo con la dea egizia si fonda tutto l'impianto argomentativo: nel mondo greco-romano Iside è identificata, come s'è visto, con la costellazione della Vergine; ma la dea è al tempo stesso madre di Horus, esattamente come la donna di Ap. 12 è madre di Cristo; quest'ultima riceve due grandi ali d'aquila per allontanarsi dal serpente (Ap. 12,14) e le ali non solo sono, nella cosmografia antica, un elemento ricorrente nella raffigurazione della Vergine, ma compaiono anche associate a Iside; in Ap. 12,16 il serpente prova a uccidere la donna utilizzando l'acqua e l'acqua domina anche lo scontro tra Iside e Tifone. Hegedus fa tuttavia notare come l'autore dell'*Apocalisse* si muova in una prospettiva cristiana, prospettiva che emergerebbe soprattutto nella subordinazione della donna – che dopo il cap. 12 non comparirà più – a Cristo. Lo studioso menziona anche altri due luoghi in cui Maria madre di Cristo è identificata con la costellazione della Vergine: la traduzione greca del v. 6 della IV Ecloga virgiliana, nonché Ps.-Chrys., *hom. in Christi diem natalem* (PG 61, 737) χαῖρε κεχαριτωμένη (cfr. Lc. 1,28), οὐρανίου στάχυος ἄθροιστος ἄρουρα. Στάχυς (*spica*) è il nome greco della stella più luminosa della costellazione della Vergine; quest'ultima viene generalmente raffigurata come una fanciulla che reca nella mano una spiga di grano: cfr. Ar., *phaen.* 97 ἥ ᾧ ἐν χειρὶ φέρει Στάχυν αἰγλήεντα. Per altri esempi di associazione Maria/costellazione della Vergine si rimanda a W. GUNDEL, s.v. παρθένος, RE XVIII 4 (1949), col. 1950, 20ss.

¹⁷⁴ Cfr. Aesch., *sept.* ἦκω σαφή τὰκείμεν ἐκ στρατοῦ φέρων (parla il messaggero, rivolgendosi ad Eteocle); Soph., *Ant.* 1172 τί δ' αὖ τόδ' ἄχθος βασιλέων ἦκεις φέρων; (parla il corifeo, rivolgendosi al messaggero appena entrato in scena); Eur., *Heracl.* 637 ἦκω γε μέντοι χάριμα σοι φέρων μέγα (parla il servo, rivolgendosi a Iolao), etc.

παῖδά σοι τήν σὴν ἄγων (l'araldo entra in scena recando con sé Ifigenia, che Agamennone ha invitato a venire in Aulide col falso pretesto delle nozze con Achille)¹⁷⁵.

παρθένος: in Omero il termine è utilizzato nel significato di «nubile» (cfr. *il.* II 513); altrove lo troviamo attestato nell'accezione di «ragazza», con l'accento posto non tanto sull'integrità fisica, quanto piuttosto sul sesso (cfr. *Plat., leg.* VIII 834d), sull'età (cfr. *Aristoph., ran.* 950) o su ambedue i concetti (cfr. *Soph., Trach.* 1071s.). Solo in un secondo momento il termine subisce una restrizione semantica e viene a designare più precisamente la *virgo intacta* (cfr. in particolare Cornut., *theol. Graec.* 34).

Nella religione greca, Παρθένος è epiteto riservato in particolare ad Artemide, dea che protegge la castità, ma da cui dipendono anche l'agricoltura, l'allevamento, la gioventù, il matrimonio e le nascite. Παρθένος è detta anche Atena, in quanto vergine intoccabile, in sé raccolta (qui l'accento è posto soprattutto sul concetto della nascita asessuale della dea, che ha sì un padre, ma non una madre). Più in generale, nel mondo greco la verginità si lega a un'idea di «freschezza vitale» e di «giovinezza imperitura» (Artemide, Afrodite, Hera), ma anche di «immutabilità» e di «autosufficienza» (Atena), nonché di «incorruttibilità» (Dike).

Particolarmente problematico è invece l'uso del termine παρθένος nei *Settanta*, dove risulta perlopiù attestato come equivalente semantico dell'ebraico *bēṭûlâ* (la «vergine» in senso stretto); nel caso per noi più interessante – quello di Is. 7,14 –, il termine è però utilizzato per rendere la parola *almâ*; quest'ultima designa di solito la «ragazza nubile» (cfr. Gen. 24,43, Es. 2,8, Ps. 68,26, Cant. 1,3 e 6,8) o anche la «giovane donna matura» (cfr. Prov. 30,19), senza che se ne sottolinei l'integrità fisica.

E in effetti, Eusebio di Cesarea (*dem. ev.* VII 1, 32-33 e *hist. eccl.* V 8, 10) legge in Is. 7,14 νεάνις e non παρθένος. A questo punto, le possibilità sono due: o che il traduttore dei *Settanta* abbia voluto mettere in particolare rilievo la verginità della giovane menzionata da Isaia o, piuttosto, che egli abbia usato il termine nel suo significato di «nubile» o di «giovane donna matura» (in Gen.

¹⁷⁵Cfr. anche Eur., *Andr.* 309 ἦκω λαβὼν σὸν παῖδα (Menelao entra in scena, portando con sé il figlio di Andromaca) e *Rh.* 650 ἦκω πορεύουσ' ἄνδρα σοι μέγαν φίλον (parla Atena, che giunge recando con sé Reso).

34,3 παρθένος viene utilizzato per designare addirittura una «ragazza violentata», *na'ārâ*, il che dimostra chiaramente come nei *Settanta* non vi sia affatto un uso univoco del termine). Gli evangelisti Matteo e Luca identificano la giovane di Is. 7,14 con Maria madre di Gesù, ma la sua verginità è affermata in modo inequivocabile solo in Lc. 1,34¹⁷⁶. Fa certamente riflettere il fatto che nel resto del *Nuovo Testamento* non si facciano altre allusioni alla questione¹⁷⁷.

Veniamo al traduttore greco della IV ecloga: egli dà vita, come al solito, a un sapiente quanto affascinante «cortocircuito» tra intertesti classici e biblici, avvicinandosi e al tempo stesso discostandosi dall'ipotesto virgiliano: παρθένος è Dike in Hes., *op.* 256, ma παρθένος è anche Maria nell'interpretazione che, come s'è visto, Matteo e Luca danno di Sept., Is. 7,14; allo stesso modo, βασιλεύς è Crono in Hes., *Theog.* 476¹⁷⁸, ma βασιλεύς è anche Cristo nella tradizione evangelica (cfr. *infra*).

Ritengo che l'elemento veramente discriminante sia qui il participio ἄγουσα, che sottolinea il ruolo di primo piano rivestito dalla Vergine nell'avvento di Dio fra gli uomini e che, tuttavia, rimanda ancora a un intertesto classico (cfr. *supra*).

ἐρατὸν: cfr. Pind., *olym.* X 99 παῖδ' ἐρατὸν. L'aggettivo smorza il tono solenne di βασιλῆα (con cui non risulta attestato altrove), introducendo nel verso una nota di delicatezza (è pur sempre di un bambino che si sta trattando).

¹⁷⁶ Cfr. la n. 171 del presente lavoro di tesi.

¹⁷⁷ Per la discussione sull'uso del termine ho fatto riferimento alla v. παρθένος (a cura di G. DELLING) di G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, edizione italiana a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI, Paideia, Brescia 1963-92, vol. IX, coll. 749ss. Delling precisa, a proposito della verginità di Maria prima della nascita di Gesù, che bisogna distinguere tre possibilità: che Maria sia vergine solo fino al concepimento (παρθένος sarebbe dunque utilizzato per indicare semplicemente la «ragazza in fiore»); che la nascita di Gesù avvenga senza danno per la verginità di Maria sua madre; che la *conceptio* non preveda fecondazione (cfr. col. 773, n. 53).

¹⁷⁸ Ma si veda in particolare Hes., *op.* 111 (a proposito della mitica età dell'oro) οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν. Cfr. anche *orac. Sibyll.* III 127 καὶ κρῖναν βασιλῆα Κρόνον πάντων βασιλεύειν.

βασιλῆα: Cristo è qui denominato «re», come nella letteratura evangelica¹⁷⁹. Il termine è ampiamente attestato nella stessa sede metrica, ma particolarmente interessante è il confronto con *orac. Sibyll.* III 652 καὶ τότ' ἅπ' ἡλίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα, che contiene quell'immagine della discesa dal cielo presente anche in *eccl.* IV 7¹⁸⁰. E' possibile scorgere in βασιλῆα anche un'allusione all'imperatore Costantino.

Iam nova progenies caelo demittitur alto.

(Verg., *eccl.* IV 7)

Ενθεν ἔπειτα νέα πληθὺς ἀνδρῶν ἐφάσθη.

(*or.* 181, 24)

Il verso è citato come primo nell'*Oratio* (per il resto, la versione greca della IV Ecloga virgiliana corrisponde alla successione originale).

La traduzione è molto fedele, ma si registra anche in questo caso un interessante scarto rispetto all'ipotesto latino: il traduttore identifica la *nova progenies* di Virgilio (espressione di per sé ambigua, poiché può indicare tanto un singolo, quanto una collettività¹⁸¹) con la moltitudine dei cristiani¹⁸², vedendosi poi co-

¹⁷⁹ Cfr. Mt. 2,2; 21,5; 25,34 etc.; Mc. 15,2; 15,26; 15,32; Lc. 19,38; 23,3; 23,37; 23,38; Io. 1,49; 12,13; 12,15 etc.

¹⁸⁰ Cfr. *orac. Sibyll.* III 652ss.: «Allora da là, dove sorge il sole, Dio manderà un re / che tutta la terra libererà dalla guerra malvagia, / agli uni darà la morte, con gli altri stipulerà patti leali. / Non farà, però, tutto questo di propria iniziativa, / ma per obbedienza ai nobili comandi del gran Dio. / Il tempio del gran Dio sarà carico di splendida ricchezza, / d'oro, d'argento e di ornamenti / purpurei; la terra fruttifera e il mare / ricolmo di beni sarà» (trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 115). Per l'immagine della discesa di Cristo dal cielo cfr. anche 1Cor. 15,45ss.

¹⁸¹ R.S. Conway (in J.B. MAYOR, W. WARDE FOWLER, R.S. CONWAY, *op. cit.*, p. 3) ritiene che la *nova progenies* di Virgilio denoti «the expected child who is to be the first of the new and better generation». Di parere simile è S. Benko (*art. cit.*, p. 663): «The "new race" is pre-existent in heaven and the child is only the first born of it». Lo studioso, nel soffermarsi sui temi biblici rintracciabili nella IV Ecloga di Virgilio, suggerisce in particolare il confronto con Rom. 8,29, Col. 1,15, Hebr. 1,6 e Ap. 2,8, dove si esprime proprio l'idea di Cristo come «the first born of a new humanity».

¹⁸² La gran parte degli esegeti cristiani, invece, ha scorto in *nova progenies* un riferimento a Cristo e alla sua origine divina (cfr. Proba, *Cento* 32ss., Prudenizio, *cath.* III 136ss.; Sedulio, *Paschale Carmen* I 311). L'unico autore che sembra seguire l'interpretazione di Costantino è

stretto a tagliare l'immagine della discesa dal cielo (*caelo demittitur alto*) e a sostituirla con una altrettanto significativa: quella dell'apparizione, quasi miracolosa, del popolo di Dio.

La traduzione del verso potrebbe alludere a *orac. Sibyll.* I 283 ἔνθ' αὖτις βιότοιο νέη ἀνέτειλε γενέθλη, «così apparve ancora una nuova razza di esseri viventi»¹⁸³ e II 15 δὴ τότε καὶ δεκάτη γενεὴ μετὰ ταῦτα φανέται, «e dopo ciò apparirà allora la decima generazione»¹⁸⁴.

Venanzio Fortunato, *carm.* V 5, 109s.: *abluitur Iudaeus odor baptismate divo / et nova progenies reddita surgis aquis.*

Come fa notare ancora S. Benko (*art. cit.*, p. 663), i Cristiani si consideravano un popolo scelto (cfr. 1Pt. 2,9); essi ritenevano anche di costituire una "nuova generazione" (cfr. Gal. 6,15) e vivevano nell'attesa del compimento della promessa di un «nuovo cielo» e di una «nuova terra» (cfr. Is. 65,17; 66,22, 2Pt. 3,13, Ap. 21,1s.).

¹⁸³ Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 71.

¹⁸⁴ Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 78. L'oracolo II presenta notevoli affinità con il tema della IV Ecloga (ma la sua composizione, oscillando tra la seconda metà del I secolo a.C. e il 70 d.C., dovrebbe essere successiva a quella della bucolica virgiliana). Alla rappresentazione del *Dies Irae* segue qui la descrizione dell'età felice cui il mondo andrà incontro grazie all'intervento salvifico del Signore (vv. 27ss.): «E allora il grande Dio che abita il cielo / sarà salvatore degli uomini pii, dappertutto. / E allora ci sarà pace e profonda comprensione, / e la terra fruttifera darà di nuovo frutti, ancora più numerosi, / senza essere coltivata né più lavorata. / Ogni porto, ogni ormeggio libero per gli uomini / sarà, come era un tempo, e l'impudicizia scomparirà. / E allora un grande segno Dio, subito, invierà: / e brillerà una stella simile ad una corona brillante, / raggiante, illuminando tutto dal cielo limpido / per non pochi giorni».

Numerosi sono i luoghi in cui troviamo riferimenti alla «decima generazione»: commentando il v. 4 della IV Bucolica virgiliana, Servio afferma che l'«ultima età» di cui il poeta fa menzione è la decima; lo stesso, commentando il v. 47 dell'Ecloga IX, riporta la notizia (che dice ripresa da Augusto), secondo cui l'aruspice Vulcazio aveva interpretato l'apparizione di una cometa ai giochi funebri in onore di Cesare come segno della fine della nona età e dell'inizio della decima; ancora, negli *Oracoli Sibillini* (IV 20 e 47; VIII 199) la decima età è più volte menzionata come l'ultima della storia del mondo (nel libro I, tuttavia, si menzionano solo sette età). Plutarco (*Sull.* VII), richiamandosi alla sapienza etrusca, afferma che le età costituenti il «ciclo del grande anno» (ἐνιαυτοῦ μεγάλου περιόδω) sono otto in tutto, ma in Censorino (*de die nat.* 17) leggiamo una notizia diversa: i sapienti etruschi ritenevano che al termine della decima età il nome della loro civiltà si sarebbe estinto. Rossignol (*op. cit.*, p. 105) prova a spiegare l'anomalia sostenendo la possibilità che il numero dieci (in cifre ι´) sia stato confuso con il numero otto (in cifre η´), ma è possibile anche che esistessero più tradizioni diverse tra di loro. Mariangela Monaca (*op. cit.*, p. 123, n. 7) ricorda che il tema della scansione della storia in dieci generazioni è presente anche nei testi apocalittici giudaici e, sulla scia di D. Flusser (*The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel*, in «Israel Oriental

ἐνθεν ἔπειτα: il nesso ricorre nella stessa sede metrica solo in Oppiano di Anazarbo¹⁸⁵.

νέα: la lezione è tramandata concordemente da tutti i codici, eccezion fatta per E, che legge νέων. Entrambe le varianti sono metricamente possibili, e risultano anche sostanzialmente equivalenti da un punto di vista del senso (accettando νέων si avrebbe «una moltitudine di uomini nuovi» per «una nuova moltitudine di uomini»). Il confronto con l'ipotesto latino (dove c'è *nova*) e con il commento costantiniano spinge tuttavia Heikel a preferire la lezione νέα.

In connessione con πληθὺς l'aggettivo non ricorre altrove.

πληθὺς ἀνδρῶν: in poesia, il nesso risulta attestato soltanto in Omero, che lo usa con accezione negativa, ovvero con allusione a una folla anonima e indistinta, su cui l'eroe prevale¹⁸⁶.

L'espressione ricorre tuttavia anche nel *Nuovo Testamento*, proprio con riferimento alla moltitudine dei cristiani: cfr. Act. 5,14 μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ πλήθι ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν, «piuttosto, aumentava la moltitudine di uomini e di donne che credevano nel Signore»¹⁸⁷.

Peraltro, l'espressione risulta utilizzata anche in contesti che descrivono paesaggi fiorenti e rigogliosi, come quello che sarà di qui a poco presentato nella bucolica. In effetti, caratteristica delle regioni ricche e prospere è proprio quella

Studies» 2 (1972), pp. 148ss.), afferma che si tratterebbe di un motivo di origine iranica, ripreso prima dal paganesimo e poi dal cristianesimo. In ogni caso, né Virgilio né il traduttore greco della IV Bucolica alludono esplicitamente all'avvento della decima generazione.

¹⁸⁵ Cfr. *Hal.* III 524; IV 288; V 1 e 118.

¹⁸⁶ Cfr. Hom., *il.* XXII 458 ἐνὶ πληθυὶ μέεν ἀνδρῶν, detto di Ettore, che non resta mai indietro tra la moltitudine degli uomini. Lo stesso si dice anche di Neottolemo in Hom., *od.* XI 514.

¹⁸⁷ Anche Eusebio di Cesarea usa spesso l'espressione in riferimento alla comunità cristiana: cfr. *hist. eccl.* II 16, 2 πεπιστευκότων πληθὺς ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν (con evidente richiamo al succitato luogo degli *Atti*); VIII 12, 1 τὸ πλήθος τῶν ἀνδρῶν (detto in riferimento ai martiri cristiani); *vita Const.* I 58, 2 πλήθι οὐκ ἀνδρῶν μόνον ἀλλὰ καὶ παίδων καὶ γυναικῶν (detto in riferimento alla moltitudine perseguitata da Licinio). Nella *Demonstratio Evangelica* il nesso è utilizzato anche in riferimento ai discepoli di Cristo (III 4, 37 τοσοῦτο πλήθος ἀνδρῶν) e alla folla festante che precede il Signore nel suo ingresso a Gerusalemme (VI 8, 2 πλήθος ἀνδρῶν καὶ παίδων).

di essere fittamente popolate. Cfr. Flav. Jos., *bell. Jud.* III 50: «La prova principale della produttività e dell'opulenza della terra è che entrambe [Samaria e Giudea] sono fittamente popolate (τὸ πληθύνειν ἀνδρῶν ἐκατέραν)»¹⁸⁸.

ἐφάανθη: ricorre nella stessa sede metrica soltanto in Apollonio Rodio¹⁸⁹ e in Quinto Smirneo¹⁹⁰; più frequenti sono la variante senza aumento φάανθη (Omero, Apollonio, Rodio, Quinto Smirneo e Mosco) e la forma composta ἐξεφάανθη (Omero, Esiodo, Apollonio Rodio e Quinto Smirneo).

In Omero, il termine è attestato nel significato di «brillare»: cfr. *il.* I 200 δεινὸν δέ οἱ ὄσσε φάανθεν, «terribilmente [ad Atena] brillarono gli occhi» e XVII 650 μάχη δ' ἐπὶ πᾶσα φάανθη, «tutta la battaglia fu in luce».

Apollonio Rodio lo utilizza, invece, per indicare apparizioni improvvise, di norma associate alla luce: cfr. II 449s. αὐτίκα δ' οὐ μετὰ δηρὸν ἀμειβομένων ἐφάανθη / ἠριγενής, «e all'improvviso, dopo non molto, mentre discutevano apparve l'alba»¹⁹¹ e III 956s. αὐτὰρ ὅγ' οὐ μετὰ δηρὸν ἐελδομένη ἐφάανθη, / ὑψὸς ἀναθρώσκων ἅ τε Σείριος Ὠκεανοῖο, «ma, dopo non molto, egli [Giasone] apparve a lei [Medea] che lo bramava, avendolo visto come Sirio che si leva dall'Oceano».

Il termine risulta attestato anche in connessione all'apparizione di divinità: cfr. Hes., *theog.* 200 ἡδὲ φιλομειδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφάανθη, detto di Afrodite, che nacque dai genitali di Crono; Mosc., *Eur.* 89s. ἦλυθε δ' ἐς λειμῶνα καὶ οὐκ ἐφόβησε φανθείς / παρθενικάς, detto di Zeus,

¹⁸⁸ Trad. it. G. VITUCCI, Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, vol. I, Mondadori, Milano 1974, p. 481. Cfr. anche Hdt. I 66 πλήθει οὐκ ὀλίγω ἀνδρῶν (con allusione agli abitanti di Sparta), Polyb. II 15, 7 πλήθος τῶν ἀνδρῶν (con allusione ai Celti, insediatisi nella Pianura Padana), Diod. Sic. V 43, 2 πλήθος ἀνδρῶν (con allusione agli abitanti di Panara, nell'Oceano Indiano) etc. Nell'*Antico Testamento*, poi, è ampiamente attestato il tema della «discendenza numerosa»: cfr. Gen. 12,1ss.; 13,14ss.; 15,5 etc.; Es. 1,7; 32,13; Lev. 26,9; Deut. 1,10; 6,3; 7,13 etc.; Is. 51,2; Dan. 3,36.

¹⁸⁹ Cfr. Apoll. Rhod. II 449 e 1041; III 956; IV 1711.

¹⁹⁰ Cfr. Quint. Smyrn. IX 77 e XII 519.

¹⁹¹ Cfr. anche Apoll. Rhod. II 1285 ἡὼς δ' οὐ μετὰ δηρὸν ἐελδομένοισι φάανθη, «ma, dopo non molto, l'alba apparve a loro che la bramavano».

che, dopo aver assunto le sembianze di un toro, apparve a Europa e alle sue compagne.

Quinto Smirneo lo utilizza, infine, in riferimento all'apparizione di prodigi: cfr. XIV 347 ἔνθα τέρας θηητὸν ἐπιχθονίοισι φαάνθη, «ma ecco che un mirabile prodigio apparve ai presenti».

Il nostro traduttore avrebbe dunque presentato l'avvento della nuova generazione di uomini, che si fonde e si confonde con la divinità (lo dimostrano l'espressione *nova progenies*, di norma riferita a Cristo e qui invece interpretata come il «popolo di Dio», nonché la scelta del verbo φαίνω, attestato, nella stessa versione greca della bucolica, anche in riferimento all'apparizione di Cristo¹⁹²), come una luce abbagliante (Omero), come l'alba di un nuovo giorno per il mondo (Apollonio Rodio), ovvero come un mirabile prodigio (Quinto Smirneo).

*Tu modo nascenti puero quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
Casta fave Lucina: tuus iam regnat Apollo.*
(Verg., ecl. IV 8-10)

Τὸν δὲ νεωστὶ πᾶιν τεχθέντα, φαισφόρε μήνη,
Ἄντὶ σιδηρείης χρυσῆν γενεὴν ὀπάσαντα,
Προσχύνει.
(or. 182, 11-13)

Virgilio inizia questo lungo periodo con una generica invocazione (*tu*), che è ripresa e chiarita solo due versi dopo (*casta Lucina*), con un effetto di *suspense*; il traduttore greco «risponde» con un'invocazione alla «luna portatrice di luce», ponendola a conclusione del primo verso. Il verbo della proposizione principale (*fave* / προσχύνει) e l'oggetto (*modo nascenti puero* / νεωστὶ πᾶιν τεχθέντα) occupano invece la medesima posizione sia nella bucolica virgiliana sia nella corrispondente traduzione greca. La lunga proposizione relativa dell'ipotesto latino (*quo ... mundo*), collocata tra la seconda metà del primo verso e tutto il secondo verso, è concentrata nella traduzione nel solo secondo

¹⁹² Cfr. or. 183, 4.

verso. Completamente omessa dall'*interpret* greco è, infine, l'immagine virgiliana di Apollo regnante: la traduzione si chiude con προσκύνει.

Il periodo in questione, e in particolare il *puer* di cui si fa qui menzione, sono stati oggetto delle più diverse interpretazioni da parte degli studiosi di tutti i tempi¹⁹³. Il traduttore greco, dal canto suo, identifica il bambino con Cristo, facendo esplicita allusione a Mt. 2,1s.:

ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἄνα τολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα λέγοντες, Ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ¹⁹⁴.

Le innovazioni rispetto all'ipotesto latino sono anche qui numerose: Virgilio invoca Lucina¹⁹⁵ affinché sia propizia (*fave*) al bambino «che sta nascendo»; il traduttore greco invoca invece la luna (associata, com'è noto, a Diana), affinché adori (προσκύνει) il bambino «che or ora è stato generato» (con lo slittamento del tempo dal presente *nascenti* all'aoristo τεχθέντα¹⁹⁶). Viene mantenuto, invece, il riferimento al mito esiodeo delle cinque età¹⁹⁷, anche se esso appare svuotato del suo significato originario, visto che qui la contrapposizione

¹⁹³ Per un elenco dettagliato delle varie ipotesi di identificazione del *puer* virgiliano cfr. E. COLEIRO, *An introduction to Vergil's Bucolics with a critical edition of the text*, B.R. Grüner Publishing Co., Amsterdam-Holland 1979, pp. 222ss. E' importante sottolineare come la nascita del bambino costituisca il vero elemento innovativo della rappresentazione virgiliana dell'età dell'oro.

¹⁹⁴ Cfr. anche Is. 9,5 e 11,1.

¹⁹⁵ W. Clausen (*A commentary on Vergil. Eclogues*, Clarendon Press, Oxford 1994, p. 132) ricorda che, in età repubblicana, Lucina era epiteto di Giunone, il cui aiuto era invocato dalle donne durante il travaglio (cfr. Ter., *ad.* 487, Cic., *de nat. deor.* II 68 e Catull., *carm.* XXXIV 13s.); a partire dall'età augustea l'attributo fu però riservato a Diana (cfr. Hor., *carm. saec.* 13ss.). E a quest'ultima allude anche Virgilio, come suggerisce peraltro l'espressione *tuus ... Apollo*.

¹⁹⁶ Si noti come il traduttore renda *nascor* («nascere») dell'ipotesto latino con τίκτω («partorire», «dare alla luce», «generare»), sottolineando ancora una volta il ruolo di primo piano della madre. Il verbo greco, peraltro, è attestato in Mt. 2,2 e in Lc. 2,11 proprio con riferimento alla nascita di Cristo.

¹⁹⁷ Cfr. Hes., *op.* 106ss.

tra la generazione del ferro e quella dell'oro si traduce nella contrapposizione tra pagani (ferro) e cristiani (oro).

νεωστὶ ... τεχθέντα: la stessa espressione ricorre anche in *or.* XIX 9 (νεωστὶ τεχθέντι, detto nel commento ai versi, sempre con riferimento a Cristo) e V 2 (νεωστὶ τεχθέντας, detto in riferimento agli esseri che Dio, all'inizio dei tempi, creò e collocò in un luogo «beato» e «florido»). Rossignol¹⁹⁸ suggerisce anche il parallelo con Hom., *od.* XIX 400 παῖδα νέον γεγαῶτα, dove il «bambino nato da poco» è Odisseo¹⁹⁹.

παῖν: è la lezione di V; JME leggono πῶ, che è chiaramente inaccettabile per motivi metrici e di senso²⁰⁰. Cfr. Apoll. Rhod. IV 697 Αἰήταο παῖν κτάνεν.

φασφόρε μήνη: φ., attestato nella tragedia e nell'epica²⁰¹, ricorre in *hymn. Orph.* IX 1 in riferimento alla dea Luna²⁰². Nel nostro contesto, tuttavia,

¹⁹⁸ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 107.

¹⁹⁹ La stessa espressione ricorre anche in Hom., *hymn.* IV 271 e 331, a proposito del dio Hermes (bisnonno di Odisseo). «The Homeric hymn to Hermes is a poem which, while paying homage to a Greek god as a divine child, describes him in such a way that the description became for us the classic Greek picture of divine childhood. Hermes' childhood is the special theme of the hymn, and, from this source alone, it casts its shadow on everything that is here under discussion. It is different with the hymn to Apollo. There Apollo shed his childhood almost immediately and we had to sketch in the childish features of the original mythologem more vividly, on the basis of other sources. In the Hermetic hymn we cannot forget for a moment that the god who is being honoured is a child» (C.G. JUNG - C. KERÉNYI, *Science of mythology: essays on the myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, London 1985 [1949], p. 61). Nel mondo greco, dunque, il mitologema del «fanciullo divino» troverebbe in Hermes la più importante manifestazione, tanto che lo stesso Kerényi definisce il dio come «the hero of the Greek classic of divine childhood». Nulla vieta di pensare, allora, che Hermes, immagine del «Primordial Child» (Kerényi), possa aver funzionato da paradigma nella raffigurazione di Gesù bambino. Per il tema del «fanciullo divino» cfr. anche E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Teubner, Leipzig e Berlin, 1958 [1924].

²⁰⁰ Per la verità, prima del ritrovamento del testimone più importante dell'*Oratio* (V), A. Turnèbe (1512-65) aveva già proposto la congettura παῖν per πῶ, accolta unanimemente da tutti gli editori.

²⁰¹ Cfr. Aesch., *Ag.* 489; Eur., *Cycl.* 462 ed *Hel.* 629; Apoll. Rhod. IV 885. Cfr. anche Callim., *hymn.* III 204, dove l'aggettivo è utilizzato in riferimento ad Artemide.

²⁰² Cfr. vv. 1ss. κλυῖθι, θεὰ βασίλεια, φασφόρε, δῖα Σελήνη, / ταυρόκερως Μήνη, νυκτιδρόμε, ἡεροφοῖτι, / ἐννυχία, δαιδοῦχε, κόρη, εὐάστερε, Μήνη. Cfr. anche Clem. Alex., *protr.* VII 74, 4, Ps.-Just., *cohort.* 15d, Eus., *praep. evang.*

la luna va intesa non come divinità, bensì come astro, e, come suggerisce la Fisher²⁰³, essa va posta in connessione con la stella di Betlemme menzionata in Mt. 2,9s.²⁰⁴. Tale associazione sembra confortata proprio da *hymn. Orph. I 4 Μήνης θ' ἱερὸν σέλας ἼΑστρα τε πάντα*²⁰⁵.

σιδηρείης: cfr. Hes., *op.* 176 γένος ... σιδήρεον.

χρυσῆν γενεήν: cfr. Hes., *op.* 109 χρύσειον ... γένος e Ar., *phaen.* 114 γένος χρύσειον.

Γενεή (ionico per γενεά) è ampiamente attestato sia in Esiodo che in Arato come variante di γένος (cfr. in particolare *op.* 160 e *phaen.* 123 e 130).

ὀπάσαντα: è attestato solo qui. Secondo Kurfess è «homerisch empfunden»²⁰⁶.

προσκύνει: presso i Greci è il termine tecnico dell'adorazione divina e in origine significa «baciare con fervore» (gli etimologisti sono pressoché concordi nel ricollegare il verbo semplice κυνέω all'antico alto tedesco *kus*, «bacio»). Solo in un secondo momento προσκυνέω viene utilizzato in un'accezione che include, oltre al bacio, anche la prosternazione; tale evoluzione è legata verosimilmente all'adorazione di divinità ctonie, per onorare le quali è indispensabile prostrarsi.

Nei *Settanta* il termine è utilizzato, in linea di massima, per tradurre *hišta-hāwā* e *sāgad*, due verbi che significano «prostrarsi», «inchinarsi» (in particola-

XIII 12, 5 φαεσφόρου ... Μήνης (i tre Padri della Chiesa citano un stesso frammento orfico noto solo per tradizione indiretta).

²⁰³ Cfr. E. FISHER, *art. cit.*, p. 182.

²⁰⁴ Καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ προῆγεν αὐτοὺς ἕως ἔλθων ἐστάθῃ ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον. ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα.

²⁰⁵ Cfr. anche Proba., *Cent.* 353 *et sanctum sidus adorant*, che riprende Verg., *aen.* II 700 *et sanctum sidus adorat*. I vv. 350ss. del *Cento vergilianus de laudibus Christi* di Proba sono incentrati proprio sul tema dell'apparizione della stella ai Magi. La poetessa cristiana ricostruisce l'episodio evangelico riutilizzando espressioni desunte principalmente dal II libro dell'*Eneide*; qui Virgilio descrive infatti la partenza di Enea da Ilio, accompagnata, com'è noto, da varie manifestazioni teofaniche, tra cui l'apparizione di una stella. Proba, dunque, giocando sull'analogia situazionale, compie un'operazione del tutto simile a quella del traduttore greco della IV Ecloga: cristianizzare Virgilio.

²⁰⁶ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 286.

re, *hištahāwā* è il termine tecnico dell'adorazione religiosa e culturale); in questo contesto, l'atto della *proskýnesis* è rivolto il più delle volte a Dio oppure agli idoli.

Nel *Nuovo Testamento* προσκυνέω è attestato sempre in riferimento all'adorazione di qualcosa di divino o di presunto tale; in particolare, Matteo presenta espressamente come *proskýnesis* l'atto compiuto da colui che si avvicina a Gesù (cfr. Mt. 8,2; 9,18; 14,33 etc.).

Quanto all'aspetto sintattico, i *Settanta* non costruiscono quasi mai il verbo con l'accusativo (come prescrive il più antico uso greco), bensì sempre con il dativo o con locuzioni preposizionali; nel *Nuovo Testamento*, invece, προσκυνέω è utilizzato più frequentemente come transitivo, ma il costrutto di gran lunga più diffuso è quello col dativo²⁰⁷.

Il traduttore greco dell'ecloga virgiliana usa il verbo alludendo, come s'è visto, a Mt. 2,1ss. (nonché a 2,8 e 2,11), e lo costruisce con l'accusativo πᾶν. Qui è la luna, variante della stella evangelica (cfr. *supra*), che è invitata a compiere l'atto della *proskýnesis* nei confronti del fanciullo divino (e si noti quanto suggestiva e artisticamente riuscita sia l'immagine della luna che, dall'alto del cielo, si abbassa e si genuflette ai piedi del Signore dell'Universo).

I vv. 11-12 della bucolica virgiliana (*Teque adeo decus hoc aevi, te consule, inibit, / Pollio, et incipient magni procedere menses*) non sono tradotti.

*Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Inrita perpetua solvent formidine terras.*
(Verg., *ecl.* IV 13-14)

Τοῦδε γὰρ ἄρχοντος τὰ μὲν ἔλκεα πάντα βρότεια
ῥίπται, στοναχαὶ δὲ κατευνάζονται ἀλιτρῶν.
(*or.* 182, 14-15)

Virgilio inizia il periodo con un ablativo assoluto, il cui soggetto (*te*) è il console Asinio Pollione, esplicitamente menzionato ai vv. 11-12; l'*interpres* greco traduce con un genitivo assoluto, il cui soggetto (τοῦδε) è Cristo.

²⁰⁷ Per la discussione sull'uso del termine ho fatto riferimento alla v. προσκυνέω (a cura di H. GREEVEN) di G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *cit.*, vol. XI, coll. 379ss.

Per il resto, ipotesto latino e corrispondente versione greca – la cui tradizione è, come si vedrà, particolarmente tormentata – non procedono più di pari passo. Nella bucolica virgiliana si legge, infatti, un periodo ipotetico della realtà (*si ... terras*), che non trova alcun riscontro nella traduzione; qui compaiono – se si accetta la ricostruzione di Wilamowitz²⁰⁸ – due proposizioni coordinate, di cui una retta da <ἴαται>, in iperbato, e l'altra da κατευνάζονται.

Le divergenze, tuttavia, non riguardano soltanto il piano sintattico, ma toccano anche le singole scelte lessicali. Nell'ipotesto latino, in particolare, si parla delle «tracce» di un «delitto» (*sceleris vestigia nostri*)²⁰⁹, la cui scomparsa libererà il mondo da una «paura senza fine» (*perpetua ... formidine*). Nella traduzione greca si fa menzione invece delle «piaghe dei mortali» (τὰ μὲν ἔλκεα πάντα βρότεια) e dei «gemiti dei malvagi» (στοναχὰ ... ἀλιτρώων): lo scenario che qui si dipana è, verosimilmente, quello del Giudizio Universale²¹⁰, come mi induce a ipotizzare proprio la contrapposizione tra la sorte dei giusti, le cui «ferite» vengono finalmente risanate, e quella dei malvagi, il cui pianto disperato non si ode più, poiché il giudizio definitivo è ormai giunto, ed essi non sono ammessi a partecipare alla salvezza del regno di Dio²¹¹.

²⁰⁸ In ed. Heikel.

²⁰⁹ Virgilio si riferisce chiaramente alle guerre civili. W. Clausen (*op. cit.*, p. 133) suggerisce il confronto con *geor.* I 506 *tam multae scelerum facies*; *Hor., epod.* VII 1s. *quo, quo scelesti ruitis? aut cur dexteris / aptantur enses conditi?*; 17s. *acerba fata Romanos agunt / scelusque fraternae necis*; *carm.* I 2, 29s. *cui dabit partis scelus expiandi / Iuppiter?*

²¹⁰ Cfr. Mt 25,31ss.

²¹¹ Cfr. *Sept.*, Is. 11,3ss.: «Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire; ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli umili della terra. Percuoterà il violento con la verga della sua bocca, con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio. La giustizia sarà fascia dei suoi lombi e la fedeltà cintura dei suoi fianchi». In *Sept.*, Is. 35,10 (e 51,11) si afferma, inoltre, l'idea secondo cui, nel futuro salvifico, non vi sarà più gemito: ἀπέδρα ὁδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός.

Interessante è anche il confronto con *orac. Sibyll.* II 297ss.: «E allora si lamenteranno da lontano, uno qua uno là, / per il loro dolorosissimo destino: i padri e i figli innocenti, / le madri e i lattanti al seno piangenti. / Né delle loro lacrime ci sarà sazieta né la loro voce / - mentre lanciano luttuosi lamenti - sarà ascoltata, uno qua uno là. / Grande sarà il loro grido, tormentati nelle profondità dell'oscuro Tartaro / tenebroso [...] Molte suppliche rivolgeranno a Dio che in alto governa, invano, / e allora Egli allontanerà chiaramente il suo sguardo da loro» (trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 86).

I versi potrebbero inoltre riecheggiare il secondo stasimo del *Filottete* di Sofocle²¹². Il coro ritrae l'arciere in preda al dolore straziante causatogli da una piaga al piede: abbandonato dai compagni sull'isola di Lemno, l'uomo vive il dramma che lo affligge in completa solitudine, poiché non c'è nessuno con lui che possa dare ascolto ai suoi gemiti o lenire la sua sofferenza con erbe medicamentose. Ma, quando ogni speranza sembra ormai perduta, giunge a salvarlo «il figlio di un nobile padre», Neottolema, che arriva «al compiersi di molti mesi, su di una nave che solca il mare»²¹³.

τοῦδε: è la lezione di M; V legge invece τοῦ μὲν, che è inaccettabile per motivi metrici. È attestato nella stessa sede metrica in Hom., *od.* XVII 371, Theocr., *epigr.* IV 16 e *orac. Chald.* XXXV 1 (γὰρ).

²¹² Cfr. vv. Soph., *Phil.* 676ss.: «Ho per fama udito / - ma veduto non ho mai - / di quell'uomo che osò un tempo accostarsi / al talamo di Zeus, come fu incatenato / al giro eterno di celere ruota / dall'onnipotente figlio di Crono. / Ma nessun altro fra i mortali io conosco, / né per averne sentito parlare, / né per aver visto con i miei occhi, / che avesse in sorte una vita più odiosa / di quella toccata a quest'uomo, / il quale, senza aver fatto alcun male / né derubato nessuno, ma giusto con i giusti, / in modo così indegno si consumava. / Ed ancora questo mi sorprende: come mai, / come mai egli, ascoltando nella sua solitudine / il fragore dei flutti all'intorno, / come poté sostenere una vita / così colma di lacrime: / qui, ov'egli era il solo compagno / di se stesso, impedito nel muoversi, / senza nessuno del posto / che lo assistesse nella sventura / e nel quale potesse trovare eco, / sfogando il gemito (στόνον) per la vorace / sanguinolenta piaga: / nessuno che ad ogni nuovo accesso / sopisse (κατευνάσειεν) con foglie lenitrici / colte dalla feconda terra / il cocente flusso di sangue / che sgorgava dall'ulcera (ἐλκεων) del piede avvelenato. / E si trascinava di qua, di là, arrancando, / come un bambino privato della sua nutrice, / fin dove fosse agevole rifornirsi di cibo, / allorché si allentava / il morso straziante del dolore. E non coglieva, per nutrirsi, i semi / della sacra terra, né altri frutti / che noi uomini ci guadagniamo / con il nostro lavoro, ma solo con frecce alate / scoccate dall'arco che rapido saetta / procurava, talvolta, nutrimento al ventre. / O anima sventurata, / che per dieci anni non conobbe neppure / la gioia di un sorso di vino / ma volgendo lo sguardo intorno, / dovunque scorgesse dell'acqua stagnante, / lì sempre rivolgeva i suoi passi. / Ma ora che ha incontrato sul suo cammino / il figlio di un nobile padre, / alla fine, dopo quelle sofferenze, felice e potente diventerà: / egli, al compiersi di molti mesi, / su di una nave che solca il mare, / lo riconduce in patria, / alla dimora delle ninfe Maliadi / e presso le rive dello Spercheo, / dove l'eroe dal bronzeo scudo / ascese agli dèi tutti, / splendente del fuoco celeste / sopra i giochi dell'Eta» (trad. it. M.P. PATTONI, Sofocle, *Trachinie. Filottete*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1990, pp. 223ss.).

²¹³ Per l'immagine della nave cfr. *infra*.

ἄρχοντος: è un termine tecnico del linguaggio politico, come il *duce* dell'ipotesto latino²¹⁴. Il traduttore riprende qui l'immagine succitata di Cristo re: cfr. Act. 5,31 τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὑψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, «Dio ha innalzato costui [Gesù] alla sua destra, come Sovrano e Salvatore»²¹⁵.

τὰ μὲν ἔλκεα: è la lezione di V; JME leggono invece μενοεικέα, metricamente possibile – e sovente attestato nella stessa sede –, ma decisamente inappropriato al contesto²¹⁶.

Di particolare interesse è il confronto con Hom., *il.* XXIV 420 σὺν δ' ἔλκεα πάντα μέμυκεν: parlando a Priamo del cadavere di Ettore, lo scudiero di Achille lo rassicura dicendo che gli «si sono rinchiuso tutte le piaghe», poiché di lui si prendono cura gli dèi beati²¹⁷.

²¹⁴ Per le più antiche attestazioni del verbo ἄρχω usato in senso assoluto cfr. Aesch., *Prom.* 927 ὅσον τό τ' ἄρχειν καὶ τὸ δουλεύειν δίχα e *Pers.* 774 πέμπτος δὲ Μάρδος ἤρξεν; Soph., *Oedip. tyr.* 629 οὔτοι κακῶς γ' ἄρχοντος.

²¹⁵ Cfr. anche Lc. 1,32s. e *Sept.*, Is. 11,10. L'evangelista Giovanni, di contro, raffigura non solo Cristo, ma anche il demonio come «sovrano» (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου: cfr. 12,31; 14,30; 16,11); quest'ultimo, tuttavia, giudicato e cacciato via dal primo, non avrà più alcun potere nel regno vero, che è quello di Dio. In *orac. Sibyll.* III 741ss. leggiamo che tale regno avrà inizio dopo il Giudizio Universale, e che allora comincerà per gli uomini una nuova era di pace e di prosperità: «Servi il gran Dio, per partecipare di queste cose, / quando si compia il giorno predestinato / e giunga sui mortali il giudizio del Dio immortale; / verrà sugli uomini il grande giudizio e anche il regno. / Infatti la terra, che tutto produce, darà ai mortali i migliori / frutti, infiniti, di grano, vino e olio; e dal cielo una soave bevanda di dolce miele, / e gli alberi e il frutto degli alberi e i grassi montoni / e i buoi e gli agnelli nati da pecore e i capretti nati da capre; / e farà zampillare dolci fonti di bianco latte. / Di nuovo le città saranno colme di beni e i fertili campi; / non ci sarà più sulla terra spada o tumulto; / né la terra sarà più scossa da profondi gemiti; / non ci sarà più sulla terra guerra o siccità, / né fame o grandine devastatrice; / ma ci sarà una gran pace su tutta la terra, / e il re sarà amico del re fino alla fine / dei tempi, e una legge comune su tutta la terra / per gli uomini stabilirà nel cielo stellato / l'Immortale, per quante azioni hanno commesso i miseri mortali» (trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, pagg. 118s.).

²¹⁶ L'aggettivo μενοεικής, ἔς può significare «che soddisfa l'animo», «gradito», «piacevole», «eccellente», «sufficiente», «abbondante» etc. e appare dunque assolutamente in contrasto con l'intero contesto.

²¹⁷ Cfr. Hom., *il.* 418ss.: «Se andassi da lui, vedresti tu stesso com'è fresco ancora, il sangue intorno è deterso, non è insozzato in alcun punto; si sono rinchiuso tutte le piaghe, quante ne ebbe a subire: in molti gli infersero colpi. Così gli dei beati si curano del prode tuo figlio, anche se è morto, perché è molto caro al loro cuore».

Il traduttore potrebbe inoltre alludere qui alla parabola del ricco e del mendicante Lazzaro, narrata in Lc. 16,19ss. Nel racconto dell'evangelista si mostrano i due estremi della società: da un lato il ricco arrogante e malvagio, indifferente nei confronti del povero, dall'altro il mendicante, coperto di ulcere e affamato, cui solo i cani osano avvicinarsi per leccargli le piaghe²¹⁸. Entrambi muoiono, ma soltanto Lazzaro ha diritto a entrare nel regno di Dio e a trovarvi la giusta consolazione alle pene patite in vita, mentre il ricco è condannato a marcire per sempre nell'Inferno.

βρότεια: è la lezione di E ed N; V ed M leggono invece βρούτεια, e J βρούτια, che sono evidenti corruzioni.

Si tratta di un aggettivo poetico, che ricorre soprattutto nella tragedia²¹⁹; la più antica attestazione nella stessa sede metrica è invece in Archiloco²²⁰.

<ῖαται>: è una congettura di Wilamowitz, accolta da Heikel nella sua edizione critica. La correzione è necessaria poiché la lezione manoscritta – καὶ – è metricamente impossibile, a meno di non ipotizzare la presenza di una lacuna nel verso.

Valesius²²¹, seguito da Heyne²²², aveva già emendato il testo, proponendo di leggere ἄλγεά τε²²³: una congettura non impossibile, ma a mio avviso arbitraria e non particolarmente felice.

La proposta di Wilamowitz, al contrario, oltre che trovare una qualche giustificazione nell'*inrita* dell'ipotesto latino, sembra calzare meglio alla rappresentazione del regno di Dio: quando il Figlio scaccerà definitivamente Satana – il Male –, i giusti otterranno la consolazione alle pene patite in vita (e non possono non venire in mente a questo punto le immagini succitate di Filottete, salvato da Neottolema, e del mendicante Lazzaro, accolto nel Regno dei Cieli),

²¹⁸ Cfr. Lc. 16,21 ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτοῦ. Per il tema delle «piaghe» cfr. anche Ap. 16,2 e 11.

²¹⁹ Cfr. Aesch., Ag. 1327 ἰὼ βρότεια πράγματα; Eur., fr. 211, 1 N. βροτείων πημάτων e fr. 991, 2 N. βρότεια ... πάθη.

²²⁰ Fr. 17 W. πάντα πόνος τεύχει θνητοῖς μελέτη τε βροτεΐη; cfr. anche *orac. Sibyll.* XIV 347 αἶμα βρότειον e *hymn. Orph.* XI 7 φόβων ... βροτείων.

²²¹ Cfr. PG 20, col. 1292, n. 52.

²²² Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 250.

²²³ Cfr. Hom., *il.* II 39 (e *od.* XIV 39) ἄλγεά τε στοναχάς τε; cfr. anche *orac. Sibyll.* XII 247 ἄλγεα καὶ στοναχάς.

mentre i malvagi, giunta ormai la sentenza definitiva di condanna, non troveranno più speranza di redenzione e di salvezza nemmeno nel pianto disperato e nei gemiti (si pensi al ricco epulone della parabola di Luca, che chiede invano pietà per la sua sorte e la liberazione dal supplizio eterno che lo attende)²²⁴.

Peraltro, la congettura di Wilamowitz risulta in linea con il succitato intertesto omerico (σὺν δ' ἔλκεα πάντα μέμυκεν) e trova anche preciso riscontro nella tradizione neotestamentaria. Si veda in particolare Mc. 5,29:

καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς, καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μαστιγῆς

(detto a proposito della donna che guarì dopo aver toccato il mantello di Gesù)²²⁵.

Inaccettabili, a questo punto, sono anche le proposte di emendazione di Rossignol²²⁶ e Kurfess²²⁷, che hanno ritenuto di dover saldare i versi con il προσκύνει precedente (182, 13).

Rossignol legge:

προσκύνει· τοῦδ' ἄρχοντος μὲν πάντα βρότεια
ἔλκεα καὶ στοναχαὶ δὲ κατευνάζονται ἀλιτροῶν.

Kurfess legge invece (stravolgendo completamente il testo trådito, sulla base dell'ipotesi latina):

²²⁴ Cfr. Lc. 16,25s.: «Ma Abramo rispose: Figlio, ricòrdati che, nella vita, tu hai ricevuto i tuoi beni, e Lazzaro i suoi mali; ma ora in questo modo lui è consolato, tu invece sei in mezzo ai tormenti. Per di più, tra noi e voi è stato fissato un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi, non possono, né di lì possono giungere fino a noi».

²²⁵ Cfr. anche Mt. 8,8; 8,13; 13,15 etc.; Lc. 5,17; 6,18s.; 8,47; Gv. 5,13; 12,40; Att. 4,22; 9,34; 10,38; 28 27; 1Pt. 2,2. Nessuna immagine è tanto rappresentativa di Gesù quanto quella del medico: non di rado, infatti, gli evangelisti descrivono proprio con il termine ἰᾶσθαι la sua attività. Il presupposto per essere guariti da Gesù è la fede, attraverso la quale non si ottiene solo la guarigione per il corpo, ma la piena salvezza per l'intera persona (cfr. Mc. 5,34; 10,52; Lc. 7,50; 17,19).

²²⁶ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, pp. 109s.

²²⁷ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1936), coll. 365s.

προσκύνει· οὐ γ' ἄρχοντος, ἔαν μὲνη <ἵχνι' ἀλιτρῶν>,
καὶ <ταραχαὶ> στοναχαὶ τε κατευνάζονται <ἀπάντη>.

Si tratta, a mio avviso, di due ipotesi di ricostruzione poco fondate. Concordo infatti con Giorgio Bernardi Perini²²⁸ nel ritenere che dopo προσκύνει vi sia una lacuna d'archetipo (che si salda con l'eliminazione dei vv. 10-11 della bucolica virgiliana), tale da giustificare il commento di *or.* 182, 25s., altrimenti incomprensibile.

στοναχαὶ: nella tradizione classica, e in particolare nei tragici, il termine (che rimanda, in ultimo, al verbo στένω) indica soprattutto il gemere sul destino umano, o su singole disgrazie che piombano improvvisamente nella vita dei mortali. Si veda in particolare Eur., *Or.* 201ss.:

τό τ' ἐμὸν οἴχεται / βίου τὸ πλεον μέρος ἐν στοναχαῖσί τε καὶ
γόοισι / δάκρυσί τ' ἐννυχίοις, ἄγαμος / ἐπὶ δ' ἄτεκνος ἄτε βίοτον ἄ
/ μέλεος ἐς τὸν αἰὲν ἔλκω χρόνον²²⁹.

Nel nostro contesto si fa riferimento, invece, ai «gemiti dei malvagi», che cesseranno con l'instaurazione del regno di Dio.

δὲ: è la correzione di Wilamowitz della lezione manoscritta τε. E' in correlazione con il μὲν del verso precedente, e serve a esprimere la contrapposizione tra la sorte dei giusti e quella dei malvagi.

κατευνάζονται: il verbo è attestato nella stessa sede metrica in Hom., *od.* IV 414 κατευνηθέντα ἴδησθε²³⁰.

Valesius²³¹ propone di correggere in κατευνάσσονται, ma, d'accordo con Rossignol²³², ritengo che il futuro non sia qui necessario (peraltro, questa forma

²²⁸ Cfr. G. BERNARDI PERINI, *I velenosi Assiri, il sorriso impossibile*. Note sulla versione greca della quarta ecloga di Virgilio e il commento costantiniano, in *Cultura latina cristiana fra terzo e quarto secolo*. Atti del Convegno (Mantova, 5-7 novembre 1998), Olski, Firenze 2001, pp. 207s.

²²⁹ «E la mia vita / per la maggior parte se n'è andata / tra lamenti e pianti e lacrime notturne, / giacché io trascino la mia vita, infelice, / senza nozze e anche senza figli, perpetuamente» (trad. it. E. MEDDA, Euripide, *Oreste*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2001, p. 169).

²³⁰ Cfr. anche Hom., *od.* IV 421.

²³¹ Cfr. PG 20, col. 1292, n. 52.

è metricamente impossibile, poiché la sillaba να di κατευνάσσονται è breve).

ἀλιτρῶν: cfr. Hom., *il.* XXIII 595 δαίμοσιν ... ἀλιτρός; cfr. anche Sol., fr. 1, 27s. G.-P. αἰεὶ δ' οὐ ἐλέληθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν / θυμὸν ἔχει, «ma non gli [a Zeus] sfugge mai, per grandissimo arco, il maligno»²³³ e Quint. Smyrn. I 31s. κείναι γὰρ αἰὲ περὶ ποσσὶν ἀλιτρῶν / στρωφῶντ', οὐδέ τι ἔστι θεὰς ἀλιτόνθ' ὑπαλύξαι, «quelle [le Erin- ni] si aggirano sempre tra i piedi dei malvagi e non è permesso a chi ha sbagliato di sottrarsi alle dee».

*Ille deum vitam accipiet, divisque videbit
 Permixtos heroas et ipse videbitur illis.
 (Verg., ecl. IV 15-16)*

Λήψεται ἀφθάρτοιο θεοῦ βίον καὶ ἀθρήσει
 Ἦρωας σὺν ἐκείνῳ ἀολλέας· ἡδὲ καὶ αὐτὸς
 Πατρί τε καὶ μακάρεσσιν ἐλδομένοισι φανεῖται.
 (or. 183, 1-2; 4)

Qui, per la prima volta, la traduzione risulta più ampia dell'originale (3 vv. contro 2). E, infatti, pur nella sua sostanziale fedeltà all'ipotesto latino, la versione greca dell'ecloga fa registrare, come al solito, alcune interessanti innovazioni: Virgilio parla di «dèi» (*deum* / *divis*), il traduttore fa menzione di un «Dio immortale» (ἀφθάρτοιο θεοῦ / ἐκείνῳ); Virgilio utilizza uno stesso verbo per indicare sia il «vedere» sia l'«esser visti» (*videbit* / *videbitur*), il traduttore

²³² Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, pp. 110.

²³³ Trad. it. E. MANDRUZZATO, *Lirici greci dell'età arcaica*, RCS Libri, Milano 2000 [1994], p. 97. Il riferimento al frammento soloniano è assai significativo: il poeta si sofferma qui sul tema della giustizia, che «viene sempre, alla fine» (v. 8). Cfr. in particolare i vv. 16ss.: «Sì, azioni ingiuste hanno durata breve, / Zeus sorveglia ogni esito. Così, all'improvviso, / come il vento che dissipa le nuvole / a primavera e sommuove gli abissi del mare / profondo e inseminato, e devasta / le belle opere sulla fertile terra e risale / alle ardue sedi celesti riportando il sereno: / la potenza del sole risplende sulla fertile terra / bella, e non vedi più nessuna nube: / così punisce Zeus. E non l'individuo colpisce / come fa l'uomo che è trafitto d'ira, / ma non gli sfugge mai, per grandissimo arco, il maligno, / tutto gli appare chiaro fino al termine: / o subito punisce o alla fine».

opta invece per la *variatio* (ἀθρήσει / φανείται, posti entrambi a fine verso, sì da evidenziarne l'intima connessione); Virgilio condensa l'immagine degli dèi e degli eroi nel pronome dimostrativo *illis*, al fine di evitare la ripetizione, il traduttore ricorre invece alla formula πατρί τε καὶ μακάρεσσιν ἐλδομένοισι, dando vita a una costruzione chiasmatica (πατρί corrisponde, infatti, a ἐκείνω e μακάρεσσιν ἐλδομένοισι a ἥρωας).

Il traduttore potrebbe alludere qui a Hes., *op.* 156ss.:

Ma quando la terra ebbe nascosto anche questa generazione, Zeus Cronide, sulla terra nutrice di molti, ne creò ancora una quarta, più giusta e migliore, stirpe celeste di uomini eroi (ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος), chiamati semidei, che venne subito prima della nostra sull'interminabile terra.

E ancora (vv. 170ss.):

Ed essi abitano nelle Isole dei Beati (ἐν μακάρων νήσοισι), presso l'Oceano dai gorghi profondi, avendo il cuore libero dagli affanni, eroi felici, ai quali tre volte l'anno la terra feconda porta frutti fiorenti, dolci di miele²³⁴.

λήψεται: il principio τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες; (cfr. 1Cor. 4,7) non è valido soltanto per l'uomo, ma anche per Cristo (su ciò insiste specialmente l'evangelista Giovanni). Il Figlio ha ricevuto dal Padre non solo l'incarico di portare a compimento la sua opera terrena (dare e ricevere la vita)²³⁵, ma anche l'autorità di sovrano dell'era finale²³⁶, l'onore e la gloria²³⁷.

ἀφθάρτοιο θεοῦ: cfr. *orac. Sibyll.* II 284 ἀφθάρτοιο θεοῖο; cfr. anche Rom. 1,23 τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ (in contrapposizione a φθαρτοῦ ἀνθρώπου) e 1Tim. 1,17 ἀφθάρτω ... θεῷ²³⁸.

βίοτον καὶ: cfr. Hom., *od.* I 287 πατρὸς βίοτον καὶ ...²³⁹; cfr. anche Pind., *olymp.* II 28ss. λέγοντι ... / ... βίοτον ἄφθιτον / Ἴνοϊ τετάχθαι

²³⁴ Cfr. *orac. Sibyll.* V 249 Ἰουδαίων μακάρων θεῖον γένος οὐράνιον τε.

²³⁵ Cfr. Gv. 10,17s.

²³⁶ Cfr. Ap. 2,26ss.

²³⁷ Cfr. 2Pt. 1,17.

²³⁸ In Plut., *de E ap. Delph.* 388f ἄφθαρτος è detto di Apollo.

τὸν ὅλον ἀμφὶ χρόνον, «raccontano che [...] Ino abbia ricevuto una vita immortale per l'eternità».

ἀθρήσει: si allude qui alla questione della difficoltà, da parte dei mortali, di contemplare la divinità. Si vedano Hom., *il.* XX 131 «è cosa dura quando gli dèi appaiono manifesti»; *od.* X 573s. «chi potrebbe vedere con gli occhi un dio contro la sua volontà?»; *od.* XIII 312 «è arduo per un mortale, o dea, riconoscerti, se ti incontra» (detto da Odisseo ad Atena); *od.* XVI 161 «non a tutti gli dèi appaiono manifesti»; *hymn.* II 111 «è cosa dura per i mortali riconoscere gli dèi».

In Callimaco (*hymn.* V 101s.) si fa menzione di una legge, decretata al tempo di Crono, secondo cui i mortali possono contemplare la divinità solo con il suo consenso: «chiunque guardi (ἀθρήσῃ) un immortale, a meno che non lo scelga il dio stesso, paga tale visione a gran prezzo». Gli dèi, dunque, si mostrano soltanto a pochi eletti, e in modo tale da essere visibili soltanto a loro e non ad altri eventuali presenti.

Il tema è presente anche nella tradizione giudaico-cristiana: cfr. *Sept.*, Es. 33,20: «ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo»²⁴⁰. Si confronti anche *orac. Sibyll.* III 17: «quale mortale può infatti vedere Dio con i suoi occhi»²⁴¹ e IV 10ss.: «ma non è possibile vederlo dalla terra né misurarlo / con occhi mortali, poiché non è foggato da mano mortale. / Egli, che a un tempo vede tutti e non è veduto da alcuno»²⁴².

L'idea di Cristo che «è visto», «si mostra», è presente invece in 1Tim. 3,16 ὧφθη ἀγγέλοις²⁴³.

Quanto al verbo ἀθρέω, esso è variamente attestato nella stessa sede metrica; nella maggior parte dei casi non indica il semplice «guardare», ma allude piuttosto alla contemplazione di qualcosa di grandioso, di emozionante, di stupefacente, che suscita meraviglia o ammirazione. Si veda Hom., *il.* X 11ss.:

²³⁹ Detto di Telemaco, se verrà a sapere della vita del padre. Per il nesso βίοντος καὶ cfr. anche Hes., *op.* 167.

²⁴⁰ Cfr. anche Gen. 32,31; Lev. 16,2; Deut. 4,33 e 5,24; Is. 6,5.

²⁴¹ Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 90.

²⁴² Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 123.

²⁴³ Cfr. S. BENKO, *art. cit.*, p. 664.

ἦτοι ὅτ' ἐς πεδῖον τὸ Τρωϊκὸν ἀθρήσειε, θαύμαζεν πυρὰ
πολλὰ τὰ καίετο Ἰλιόθι πρὸ αὐλῶν συρίγγων τ' ἐνοπὴν ὅμα-
δὸν τ' ἀνθρώπων²⁴⁴.

Negli *Oracoli Sibillini* il termine è utilizzato in riferimento ad Adamo, che «desiderava contemplare un'altra immagine / simile a quella che lui aveva» (I 27s.); in riferimento a Noè, che aveva nel cuore «il desiderio di contemplare / il disegno dell'Immortale» (I 231s.); ancora in riferimento a Noè e a suoi, che, all'indomani del diluvio universale, nutrivano «la speranza di vedere la terra ferma» (I 253); e, infine, in riferimento a coloro che «contempleranno» la fine del mondo e il Giudizio Universale (II 193).

ἥρωας ... ἀολλέας: cfr. Apoll. Rhod. IV 1182 ἥρωας δὲ γυναῖκες ἀολλέες e Hom., *il.* IX 89 Ἀτρεΐδης δὲ γέροντας ἀολλέας ἦγεν Ἀχαιῶν, «l'Atride convocò tutti insieme gli anziani degli Achei».

L'immagine degli «eroi» viene solo apparentemente conservata: nel contesto dell'ecloga greca, infatti, non si tratta più dei semidei pagani, bensì dei campioni della fede cristiana, ovvero dei martiri, la cui morte equivale a suprema beatitudine.

σὺν ἐκείνῳ: cfr. Hom., *od.* II 183 καὶ σὺ ... σὺν ἐκείνῳ (dove il pronome dimostrativo indica Odisseo) e *orac. Chald.* IV ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου (dove il pronome dimostrativo allude verosimilmente al Padre²⁴⁵).

ἀολλέας· ἡδὲ καὶ αὐτοῖς: cfr. Hom., *hymn.* II 127 ἀολλέες ἡδὲ καὶ αὐτοῖς e Quint. Smyrn. X 271 ἀολλέες ἡδὲ καὶ αὐτῇ.

²⁴⁴ «Quando [Agamennone] gettava lo sguardo alla pianura troiana, / lo sbigottivano i fuochi in gran numero, che ardevano davanti ad Ilio, / il suono dei flauti e delle zampogne, il vocio dei soldati» (trad. it. G. CERRI, Omero, *Iliade*, vol. I, RCS Libri, Milano 2007, p. 545). Cfr. anche Hom., *hymn.* IV 414 θαύμασεν ἀθρήσας; Quint. Smyrn. X 480s. Ἀργεῖοι θάμβησαν ἀολλέες ἀθρήσαντες / Εὐάδην e XIV 58 θάμβεον ἀθρήσαντες.

²⁴⁵ Cfr. A. TONELLI (a cura di), *Oracoli Caldaici*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002, p. 235.

πατρί τε: è la correzione di Rossignol²⁴⁶ della lezione manoscritta πα-
τρίδι. Ritengo che tale correzione debba essere accolta, poiché il riferimento
alla «patria» mi sembrerebbe qui assolutamente inappropriato.

Cfr. Hom., *il.* III 50 πατρί τε σῶ μέγα πῆμα e *od.* III 209 πατρί τ'
ἐμῶ καὶ ἐμοί.

μακάρεσσιν: nella tradizione classica, μάκαρ, esattamente come μα-
κάριος, è utilizzato dapprima per designare gli dèi, la cui esistenza è al di so-
pra di ogni preoccupazione, angoscia, fatica, e della stessa morte; il termine
passa poi a indicare anche gli uomini, e più specificamente i morti, che vivono
la vita «beata» delle divinità; raramente μάκαρ è riferito a cose, circostanze o
oggetti. Più in generale, per i Greci la felicità è rivolta alla realtà terrena, e si ot-
tiene attraverso beni e valori immediati.

Nell'*Antico Testamento* il «macarismo» è sempre riferito a persone, mai a
cose o a circostanze; la «beatitudine», dispensata da Dio, è qui pienezza di vita,
e si riferisce innanzitutto ai beni terreni, quali la donna, i bambini, la sapienza
etc.

Nel *Nuovo Testamento*, invece, «beato» è l'uomo che è ammesso a parteci-
pare alla salvezza: in contrasto con i «macarismi» greci, tutti i beni profani
scompaiono di fronte all'unico e supremo Bene, il regno di Dio. Più in partico-
lare, i «macarismi» neotestamentari appartengono all'annuncio escatologico e
sono caratterizzati quasi sempre da un *pathos* derivante dal capovolgimento del
giudizio umano usuale. Celebri sono, in proposito, i «macarismi» che costitui-
scono l'introduzione al «discorso della montagna» (cfr. Mt. 5,3ss. e Lc. 6,20s.):
nella forma incisiva della beatitudine si susseguono qui una serie affermazioni,
che esprimono quali uomini si possano considerare «cittadini» del regno di Dio.

Nel nostro contesto, il termine (che fa *pendant* con l'ἥρωας del verso pre-
cedente) identifica, come s'è detto, i martiri cristiani.

ἐλδομένοι φανείται: cfr. Hom., *il.* VII Τρώεσσιν ἐλδομένοισι
φανήτην, «apparvero ai Troiani che erano desiderosi di vederli» (detto di Et-
tore e Paride)²⁴⁷ e *or.* 181, 24.

²⁴⁶ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, pp. 110s. e LIA CORONATI, *art. cit.*, p. 83 n. 40.

Pacatumque reget patriis virtutibus orbem.

(Verg., *eccl.* IV 17)

Πατροδότοις ἀρετῇσι κυβερνῶν ἡνία κόσμου.

(*or.* 183, 5)

La traduzione del verso, che completa il periodo iniziato a 183, 1, è grosso modo letterale: da un punto di vista sintattico, l'*interpres* greco si limita a sostituire la proposizione coordinata dell'ipotesto latino (*pacatumque reget* ...) con un costrutto participiale (κυβερνῶν), senza comunque intaccare il senso generale della frase.

A un esame più attento, tuttavia, vengono fuori altre due interessanti variazioni: l'omissione dell'aggettivo *pacatum*, che non trova alcun riscontro nella traduzione, e la collocazione in primo piano delle «virtù paterne» (con πατροδότοις che si richiama al πατρί del verso precedente)²⁴⁸.

I termini estremi del verso sono dunque rappresentati dal Padre (πατροδότοις) e dal mondo (κόσμου), rispetto ai quali il Figlio riveste un ruolo di mediazione (κυβερνῶν).

πατροδότοις ἀρετῇσι: è la lezione di V; JME leggono πατροδοτῶ ἀρετῇ, che è inaccettabile per motivi metrici (la sillaba iniziale di κυβερνῶν è breve).

L'aggettivo πατροδότοις, attestato soltanto qui, presenta il suffisso -δοτος (da δίδωμι), ed è coniato sul modello di Hes., *op.* 320 θεόσδοτα, «date dal dio» (detto delle ricchezze)²⁴⁹; interessante è anche il confronto con

²⁴⁷ Cfr. anche Apoll. Rhod. II 1285 ἐλδομένοισι φάνθη; III 956 ἐλδομένη ἐφάνθη; IV 1415 ἐλδομένοισιν ... φανείσαι; Quint. Smyrn. XII 349 ἐλδομένοισι φανείη e XIV 62 ἐλδομένοισι φάνθη.

²⁴⁸ Si noti, peraltro, come la traduzione greca elimini l'ambiguità del riferimento di *patriis virtutibus*, che, nell'ipotesto latino, può essere inteso sia come strumentale con *reget*, sia come agente con *pacatum*.

²⁴⁹ Cfr. anche Pind., *pyth.* V 13 θεόσδοτον δύναμιν; VIII 96 αἴγλα διόσδοτος; *isthm.* V 23 θεοδότων ἔργων.

1Pt. 1,18 πατροπαράδοτου, «ereditata dai padri» (detto della condotta di vita)²⁵⁰.

Ἄρετῆσι è invece attestato nella stessa sede metrica in Hom., *od.* IV 725 (e 815): parlando di Odisseo, Penelope afferma che egli è «ornato di ogni virtù».

κυβερνῶν: il termine, che nella stessa sede metrica non ricorre altrove, deriva dal sanscrito *kubara*, «timone» (cfr. lat. *guberno*). Si veda in particolare Cleanth., *hymn. in Iov.* 2 Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν, «Zeus, signore della natura, che tutto governi per mezzo della legge» e *orac. Chald.* XXII 2 <πρωτίστου πατρὸς> αἰδίου νῶ πάντα κυβερνῶν, «reggendo tutte le cose con il *nous* del primissimo eterno padre».

Il traduttore riprende qui una metafora attestata nella letteratura greca già a partire da Alceo²⁵¹, raffigurando Cristo come il «timoniere della nave del mondo»²⁵².

Un'immagine simile è rintracciabile anche nella tradizione evangelica, ovvero nell'episodio in cui Gesù è invitato dagli apostoli a placare i flutti del mare in tempesta²⁵³ e in quello in cui lo stesso cammina sulle acque agitate dal vento, dirigendosi verso la barca dei suoi discepoli²⁵⁴. Il mondo è immaginato come un mare sconvolto continuamente dalle tempeste della vita, ma il messaggio che

²⁵⁰ Prima che nel *Nuovo Testamento*, l'aggettivo πατροπαράδοτος è attestato in Diod. Sicul. IV 8, 5; XVII 2, 3; XVII 4, 1.

²⁵¹ Cfr. fr. 6 e 208 V. (nonché Hor., *carm.* I 14, che si rifà direttamente ad Alceo). Tra i numerosi altri luoghi in la metafora della «nave» è presente cfr. anche Plat., *resp.* VI 488a ss.; in ambito specificamente cristiano val la pena di menzionare almeno il caso di Ambrogio di Milano, per cui rimando ad A.V. NAZZARO, *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano*, Loffredo, Napoli 1977 (cfr. in particolare il cap. III, pp. 43ss.).

²⁵² E' questo un modulo topico degli *specula principum*. Cfr. in particolare Eus. Caes., *de laud. Const.* X 7: «Questi [l'imperatore], come un esperto timoniere (σοφὸς κυβερνήτης) che governa dall'alto sostenendo il timone, lo dirige in modo retto e, grazie a un vento propizio, guida tutti i suoi sudditi verso un approdo saldo e sicuro» (trad. it. M. AMERISE, Eusebio di Cesarea, *Elogio di Costantino. Discorso per il Trentennale. Discorso Regale*, Paoline, Milano 2005, p. 163). Tale metafora è più volte utilizzata da Eusebio anche a proposito del Logos: cfr. *dem. ev.* IV 2, 1, *eccl. theol.* I 13, 2 e *de laud. Const.* XII 8.

²⁵³ Cfr. Mt. 8,23ss.; Mc. 4,35ss.; Lc. 8, 22ss.

²⁵⁴ Cfr. Mt. 14,22s.; Mc. 6, 45ss.; Gv. 6,16ss.

viene sia dai *Vangeli* sia dalla bucolica greca è che, affidandosi a Cristo e alla sua Chiesa, si possono trovare sempre un rifugio e un approdo sicuri.

ήνία: il neutro plurale ήνία, ων, è omerico²⁵⁵. Il termine, che risulta ampiamente attestato nella stessa sede metrica, evoca un'altra immagine metaforica, quella dell'auriga²⁵⁶, sapientemente intrecciata con la precedente²⁵⁷.

κόσμου: cfr. *hymn. Orph.* VIII 16 δεῖκτα δικαιοσύνης, φιλονάματε, δέσποτα κόσμου, «tu che mostri la via della giustizia, amico delle acque, sovrano del mondo» (detto di Helios)²⁵⁸.

*At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu
Errantis hederas passim cum baccare tellus
Mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.*

(Verg., *ecl.* IV 18-20)

Σοὶ δ' ἄρα, παῖ, πρῶτιστα φύει δωρήματα γαῖα
Κριθὴν ἥδ' ἐκύπειρον, ὁμοῦ κολακάσι' ἀκάνθω.
(*or.* 183, 6-7)

Il contenuto dei vv. 18-20 della bucolica virgiliana²⁵⁹ è compendiato nella versione greca in due soli versi: il traduttore elimina la notazione relativa alla

²⁵⁵ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 286.

²⁵⁶ Cfr. in particolare Plat., *polit.* 266e τὰς τῆς πόλεως ήνίας. L'immagine delle redini ricorre anche nell'*Elogio di Costantino* di Eusebio (I 6; III 4; VI 4, 9; XI 12; XII 8), così come quella dell'auriga, applicata sia all'imperatore (III 4), sia a Dio (VI 4, 6), sia al Logos (VI 9).

²⁵⁷ J.-P. ROSSIGNOL (*op. cit.*, pp. 111s.) rintraccia un passo in cui il verbo κυβερνάω è impiegato proprio per esprimere la direzione di un cavallo, ovvero Herod., *ab exc. Div. Marc.* VII 9, 6s. οἱ δὲ Νομάδες ἀκοντισταί τε εὖστοχοι καὶ ἱππεῖς ἄριστοι, ὥς καὶ χαλινῶν ἄνευ ῥάβδῳ μόνη τὸν δρόμον τῶν ἵππων κυβερνᾶν. Benché non si possa affermare con certezza che il traduttore alluda a questo luogo, non v'è dubbio che egli intenda qui riprendere e fondere due immagini – quella del timoniere e quella dell'auriga –, che, come s'è detto, sono sovente utilizzate nella raffigurazione del *princeps* (quale Cristo è appunto presentato in questi versi).

²⁵⁸ Cfr. anche *Orac. Sibyll.*, XIII 172 βασιλεῦ κόσμου (non in clausola) e fr. I 15 ἡγήτορα κόσμου.

spontaneità con cui la terra (γαῖα, in clausola come *tellus*) produrrà i suoi «do-
ni» (*nullo ... cultu*), designando questi ultimi ancora come «primi» (o meglio
«prmissimi» – πρῶτιστα –, con lo slittamento dell'aggettivo dal grado posi-
tivo al superlativo), ma non più come «piccoli» (*munuscula*); sostituisce poi le
«edere erranti qua e là» (*errantis hederas passim*) e «l'eliceriso» (*baccare*) con
«l'orzo» e «il cìpero» (κριθὴν ἡδὲ κύπριον), variazione che si spiega solo
tenendo presente Hom., *od.* IV 602ss.²⁶⁰: «Signore / tu sei di vaste pianure ove
il loto fiorisce / denso ed il cìpero, e spelta e frumento / e largamente vi cresce
l'orzo giallastro»²⁶¹. L'*interpretis* conserva invece il cenno alla «colocasia» e
all'«acanto» (κολακάσι' ἀκάνθω), anche se di quest'ultimo (collocato u-
gualmente in clausola) omette il particolare relativo all'aspetto ridente (*ridenti*).

Si rileva, infine, il passaggio dal futuro *fundet* dell'ipotesto latino al presen-
te φύει della versione greca, mutamento che si giustifica solo presupponendo
che, per il traduttore, la nuova èra è ormai giunta (peraltro, la totale libertà
nell'uso dei tempi è caratteristica anche degli *Oracoli Sibillini*²⁶²).

Il passo potrebbe riecheggiare Apoll. Rhod. I 1142s.:

δένδρεα μὲν καρπὸν χέον ἄσπετον, ἀμφὶ δὲ ποσσὶν / αὐτομάτη
φύε γαῖα τερεΐνης ἄνθεα ποίησ²⁶³,

²⁵⁹ Per il v. 18 cfr. *georg.* I 127s. *ipsaque tellus / omnia liberius nullo poscente ferebat*, «la
terra donava spontaneamente tutti i prodotti con grande liberalità, senza che nessuno ne facesse
richiesta».

²⁶⁰ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 286.

²⁶¹ Trad. it. E. CETRANGOLO, Omero, *Odissea*, RCS Libri, Milano 2000, p. 123.

²⁶² Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 107.

²⁶³ «Gli alberi davano frutti / infiniti, la terra da sé, sotto i loro piedi, / generava dall'erba
tenera i fiori» (trad. it. G. PADUANO, Apollonio Rodio, *Argonautiche*, Biblioteca Universale
Rizzoli, Milano 2007, p. 223). Cfr. anche i vv. 1144s.: «le belve, / abbandonate le loro tane nel-
la foresta, / venivano incontro scodinzolando». La rivelazione di Rea-Cibele, invocata dagli Ar-
gonauti perché plachi le tempeste, si attua attraverso una serie di prodigi che mostrano il carat-
tere agreste del suo culto.

Per l'immagine della «terra generatrice» cfr. anche Hom., *il.* XIV 347s.: «Sotto di loro
[Zeus ed Era] la terra divina produsse erba novella, / loto rugiadoso e croco e giacinto / soffice e
folto, che riparava da terra a mo' di tappeto» (trad. it. G. CERRI, *op. cit.* (vol. II), p. 765); Hes.,
op. 116ss.: «Tutti i beni erano per loro, la fertile terra dava spontaneamente (αὐτομάτη) molti
e copiosi frutti ed essi tranquilli e contenti si godevano i loro beni, tra molte gioie» (trad. it. L.
MAGUGLIANI, Esiodo, *Le opere e i giorni. Lo scudo di Eracle*, RCS Libri, Milano 2000, p.

nonché Mc. 4,28:

αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ, πρῶτον χόρτον, εἶτεν στάχυν, εἶτεν
πλήρη σῖτον ἐν τῷ στάχυϊ,

con il recupero, in entrambi i casi, del tema della produzione spontanea.

L'immagine della terra che omaggia il bambino con i suoi doni potrebbe rimandare, inoltre, ai Magi del racconto evangelico (cfr. Mt. 2,11)²⁶⁴.

σοὶ δ' ἄρα, παῖ: cfr. Theogn., *eleg.* II 1340 σοὶ δ', ὦ παῖ e Theocr., *id.* XXIII 35 ἀλλὰ τύ, παῖ²⁶⁵. Per l'apostrofe diretta al fanciullo divino si veda Lc. 1,76 καὶ σὺ δέ, παιδίον²⁶⁶.

πρώτιστα: la forma π., come avverbio ampiamente attestata nella stessa sede metrica²⁶⁷, ha qui funzione di aggettivo, concordato con δωρήματα.

Cfr. in particolare Opp., *cyn.* IV 77 ἀλλὰ σύ μοι πρώτιστα.

φύει: cfr. Mimn., fr. 2, 1s. D. φύλλα φύει πολυάνθεμος ὥρη / <ἔα>ρος, «le foglie che fa germogliare la stagione primaverile ricca di fiori».

δωρήματα: le più antiche attestazioni del termine, che nella stessa sede metrica non ricorre altrove, sono in Erodoto²⁶⁸ e nei tragici²⁶⁹.

101); *orac. Sibyll.* I 197s. γαίη δ' αὖ καρποῖς ἐπαγάλλεται αὐτομάτοισιν / φρυγμένη πολλοῖσιν, ὑπερσταχυοῦσα γενέθλη, «di nuovo la terra si vanterà nel produrre abbondanti / frutti spontanei, traboccante di spighe per la razza umana» (trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 72). Cfr. anche *orac. Sibyll.* II 319ss. e III 741ss.

²⁶⁴ Come fa notare Nisbet (*art. cit.*, p. 65), i fiori costituiscono un elemento ricorrente nella rappresentazione della nascita dei fanciulli divini: per Dioniso cfr. Eur., *Phoen.* 651ss.; Philostr. Mai., *imag.* I 14, 3; Nonn., *Dionys.* IX 12; per Iamo cfr. Pind., *olym.* VI 55; per Hermes cfr. Philostr. Mai., *imag.* I 26, 2; per Apollo cfr. Hom., *hymn.* III 135ss.; Callim., *hymn.* IV 260ss.

²⁶⁵ Cfr. anche Esch., *Pr.* 651; Soph., *Aj.* 574; *Oed. tyr.* 444; Eur., *Hec.* 402; fr. 233, 1; Aristoph., *Ach.* 1121.

²⁶⁶ Cfr. S. BENKO, *art. cit.*, p. 664.

²⁶⁷ Cfr. Hom., *il.* I 105; II 405; IX 168; XVIII 478; *od.* III 57, 419; IV 456; XIII 404; XV 38; XXII 113.

²⁶⁸ Cfr. Hdt. VII 38. Per l'uso del termine in prosa, cfr. anche Clem. Alex., *paed.* II 1, 9, 2 τοῖς τοῦ πατρὸς δωρήμασιν e II 12, 125, 1 τοῦ θεοῦ τὰ δωρήματα.

Ma δῶρημα compare anche nel *Nuovo Testamento*; si veda Jac. 1,17:

πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν, καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων²⁷⁰.

Gli stessi doni della terra che omaggiano il bambino appena nato, facendo da sfondo alla sua nascita, non possono che provenire da Dio.

γαῖα: forma ionica e poetica per γῆ, è ampiamente attestata nella stessa sede metrica. Cfr. in particolare Cleanth., *hymn. in Iov.* 7 σοὶ ... γαῖαν.

κριθὴν: la lezione, tramandata concordemente da tutti i codici, è stata considerata da più parti sospetta, poiché, in apparenza, non c'è alcuna connessione tra le edere virgiliane e l'orzo della traduzione. L'erudito Federico Morello (sec. XVI *ex.* - sec. XVII *in.*) ha perciò suggerito di accogliere una variante proposta a margine del codice M, vale a dire κισσοῦς, «edere»²⁷¹; successivamente, Michel Maittaire²⁷², ritenendo dubbia la presenza nel testo dello stesso cìpero, ha proposto di leggere βάκχαριν ἢ κισσοῦς καὶ ὁμοῦ.

Ancora diversa è la posizione di Heyne²⁷³, che ha accolto la correzione βάκχαριν, ma per κριθὴν, leggendo βάκχαριν ἡδὲ κύπειρον, mentre Rossignol²⁷⁴, sposando parzialmente la tesi di Morello, ha proposto di leggere κισσόν τ' invece di κριθὴν (rispetto a κισσοῦς, infatti, la forma κισσόν τ' sembra dare una migliore giustificazione paleografica del presunto errore κριθὴν).

²⁶⁹ Cfr. Aesch., *Pers.* 523; Soph., *Tr.* 668; Eur., *Or.* 123. Per l'uso del termine in poesia, cfr. anche Ezech., *exag.* 35 θεοῦ δωρήματα.

²⁷⁰ «Tutti i bei regali e tutti i doni perfetti provengono dall'alto, discendono dal padre della luce». Cfr. anche Rom. 5,16. E ancora, in *or.* XI 2 (p. 166, 14s. Heikel) si legge: «le qualità e i costumi che, presso coloro che hanno senno, godono di buona fama, sono tutti doni di Dio» (θεοῦ δέ ἐστιν ἅπαντα τὰ δωρήματα).

²⁷¹ Cit. in J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, pp. 112ss

²⁷² Cfr. M. MAITTAIRE, *Miscellanea Graecorum aliquot Scriptorum Carmina, Cum Versione Latina Et Notis*, Typis Gulielmi Bowyer, Londini 1722, p. 142.

²⁷³ C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 250.

²⁷⁴ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, pp. 112ss.

Con Kurfess²⁷⁵ e Heikel ritengo, tuttavia, che il testo non necessiti affatto di emendamenti: l'innovazione rispetto alla bucolica virgiliana trova infatti sufficiente giustificazione nel succitato intertesto omerico (Hom., *od.* IV 602ss.).

Nella stessa sede metrica κριθήν non risulta attestato altrove²⁷⁶.

ἦδὲ κύπειρον: cfr. Hom., *il.* XXI 351²⁷⁷.

²⁷⁵ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 284.

²⁷⁶ L'orzo è una pianta erbacea annuale, conosciuta dall'uomo sin dal Neolitico; l'area di origine delle prime forme può essere individuata nel Vicino Oriente, più precisamente nell'area compresa nelle attuali Israele, Giordania, Siria, e nella parte sud dell'Anatolia. Per le conoscenze antiche sulla pianta dell'orzo cfr. Theophr., *hist. plant.* VIII 1, 1ss.

Per il tema dell'orzo come simbolo di prosperità cfr. invece Hom., *od.* IX 109ss.: «[i Ciclopi] non arano campi; ma tutto dal suolo / per loro vien su inseminato e inarato, / orzo e frumento e viti che portano vino» (trad. it. E. CETRANGOLO, *op. cit.*, p. 257); *od.* XIX 111ss.: «la terra produce feconda orzo e frumento, / gli alberi portano frutti, le greggi / figliano sempre, il mare dà pesci abbondanti, / e sotto di lui fioriscono i popoli» (trad. it. E. CETRANGOLO, *op. cit.*, p. 583); Aristoph., *Pax* 1318ss.: «Dobbiamo riportare tutti i nostri utensili in campagna, quando avremo danzato e libato e cacciato Iperbolo, e pregato gli Dei di concedere ricchezza ai Greci; di dare a tutti noi molto orzo e molto vino e fichi da mangiare, e fecondità alle nostre donne; di ridarci tutti i beni che abbiamo perduto, e di togliere di mezzo il ferro lucente» (trad. it. G. PADUANO, Aristofane, *La pace*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002, pp. 167ss.).

Nella stessa tradizione giudaica l'orzo compare tra i «frutti» della terra promessa: cfr. Deut. 8,6ss.: «Osserva i comandi del Signore, tuo Dio, camminando nelle sue vie e temendolo, perché il Signore, tuo Dio, sta per farti entrare in una buona terra: terra di torrenti, di fonti e di acque sotterranee, che scaturiscono nella pianura e sulla montagna; terra di frumento, di orzo, di viti, di fichi e di melograni; terra di ulivi, di olio e di miele; terra dove non mangerai con scarsità il pane, dove non ti mancherà nulla; terra dove le pietre sono ferro e dai cui monti scaverai il rame. Mangerai, sarai sazio e benedirai il Signore, tuo Dio, a causa della buona terra che ti avrà dato».

²⁷⁷ Il cìpero è una pianta erbacea, in genere palustre, diffusa nelle zone temperate della Terra. Le specie più importanti sono: il *Cyperus esculentus* L., una pianta selvatica delle regioni calde dell'Europa, dell'Asia e dell'Africa, i cui tubercoli, della grandezza di una oliva, gialli all'esterno e bianchi all'interno, hanno un sapore zuccherino e oleoso, che ricorda quello della nocciola o della castagna; il *Cyperus rotundus* L., una pianta che cresce nell'Egitto e nella regione mediterranea, i cui tubercoli, grandi come noci, di color fulvo, ma biancastri e spugnosi all'interno, hanno un sapore amaro e resinoso e un odore gradevole; il *Cyperus papyrus*, una pianta diffusa specialmente nei luoghi paludosi dell'Egitto e in Sicilia, a Siracusa, e utilizzata nell'antichità come materiale di supporto alla scrittura (cfr. G.V. VILLAVECCHIA, G. EIGENMANN, *Nuovo dizionario di merceologia e chimica applicata*, vol. 2, Hoepli, Milano 1977, s.v. «Ciperi»). Per le conoscenze antiche sulla pianta del cìpero cfr. invece Theophr., *hist. plant.* IV 8, 1ss.

κολακάσι²⁷⁸: è la correzione di Rossignol della lezione manoscritta **κολα-
 κάσι**²⁷⁹. Il termine, attestato solo una volta in poesia²⁷⁹, rimanda a una pianta
 particolarmente diffusa lungo le rive del Nilo (è infatti nota anche come «fava
 d'Egitto») e caratterizzata da un ampio fiore rosa e da una radice commestibi-
 le²⁸⁰. I copisti di J e di M, evidentemente ignari della colocasia, banalizzano, ri-
 spettivamente, in **βύλακας** («zolle») e **φύλακας** («guardie»).

ἀκάνθω: il termine, che rimanda ancora una volta a una pianta partico-
 larmente diffusa in Egitto, ricorre nella stessa sede metrica in Theocr., *id.* I 55 e
 in Nicandr., *ther.* 645²⁸¹.

*Ipsae lacte domum referent distenta capellae
 Ubera, nec magnos metuent armenta leones.*

²⁷⁸ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 116: «Ce mot s'écrit toujours par deux O et par un seul σ, en grec comme en latin: **κολοκάσια** ou **κολοκάσιον**, colocasia ou colocasium. Il est cependant à noter que quelquefois les copistes ont remplacé le deux O par deux α. Dans un lexique de botanique des *Anecdota* de M. Boissonade, je lis: **κολοκάσιον λέγεται ὁ βολβός**. Et au sujet de ce mot, le célèbre helléniste, qui est aussi, nous le savons, fort entendu en botanique, fait la remarque suivante: 'Potius **κολοκάσιον**. Sic dicebatur fabae Aegyptiae, seu nymphaeae, bulbus' (*Anecd. Gr.*, t, II, p. 399)».

²⁷⁹ Cfr. Nicandr., *georg.* fr. 82 Schneider **κυάμου λέψας κολοκάσιον ἐντιμήξας** τε.

²⁸⁰ Cfr. Theophr., *hist. plant.* IV 8, 7; cfr. anche Plin., *nat. hist.* XXI 87 e 174, nonché Diosc., *de mat. med.* II 106. Stefano Bizantino (*ethn.* s.v. ἄκη) racconta che la pianta della colocasia (in particolare quella che cresceva lungo le rive del fiume Belo, in Fenicia) era in grado di curare piaghe insanabili; aveva guarito, infatti, l'eroe mitico Eracle, tormentato proprio dalle piaghe causategli dal veleno dell'idra di Lerna. Non sappiamo se il traduttore greco della IV Ecloga, e il suo stesso pubblico, fossero al corrente di questa che sembra essere solo la variante locale di un mito famosissimo; né tantomeno possiamo essere certi che essi conoscessero tali proprietà terapeutiche della colocasia. Ma, se così fosse, l'evocazione di questa pianta avrebbe un significato ben più profondo di quello che potrebbe apparire: la colocasia, dono dell'infinita misericordia divina, garantirebbe agli uomini la guarigione dalle piaghe, di cui si è fatta menzione proprio nei versi precedenti della traduzione (cfr. *or.* 182, 14s.).

²⁸¹ Cfr. Plin., *nat. hist.* XIII 66; Gal., *de simpl. med. temp. ac fac.* XI 819; Diosc., *de mat. med.* III 17, 1s. L'acanto è una pianta erbacea perenne, con foglie larghe e fiori a spiga, bianchi o rosei, tipica delle regioni mediterranee. Teofrasto (*hist. plant.* IV 2, 8) ne parla, invece, come di un albero di dimensioni considerevoli, i cui fiori sono utilizzati per comporre ghirlande. Trae il nome dal greco ἄκανθα, «spina», ed ha, tra le sue proprietà terapeutiche, quella di curare le piaghe: cfr. Gal., *de simpl. med. temp. ac fac.* XI 819 εἰς οὐλήν ἄγει τὰ ἔλκη.

(Verg., *eccl.* IV 21-22)

Σοὶ δ' αἶγες θαλεραί, μαστοῖς καταβεβριθυῖαι,
Αὐτόματοι γλυκὺ νᾶμα συνεκτελέουσι γάλακτος,
Οὐδὲ θέμις ταρβεῖν βλοσυροὺς ἀγέλησι λέοντας.
(*or.* 183, 10; 12-14)

Ancora una volta la traduzione greca risulta più ampia dell'originale (3 vv. contro 2: cfr. *or.*, 182, 1ss.). Pur nella sua sostanziale fedeltà all'ipotesto latino, essa appare infatti improntata a una forte *amplificatio* retorica, volta soprattutto a risaltare il tema dell'«abbondanza»: non solo si ribadisce che è per il bambino appena nato (σοὶ, con apostrofe diretta: cfr. *or.* 182, 6) che si verifica l'ennesimo prodigio, ma, in aggiunta, le capre (αἶγες) vengono dette «floride» (θαλεραί), mentre il *lacte* virgiliano diventa, nella traduzione greca, «il dolce fiotto del latte» (γλυκὺ νᾶμα ... γάλακτος).

Viene meno, d'altro canto, l'immagine del «ritorno a casa» delle capre, forse perché ritenuta superflua; quanto ai leoni (λέοντας, collocato nella stessa sede metrica e ugualmente accostato alle «greggi»), è certamente significativo il passaggio dall'aggettivo *agnos* («grandi»), che troviamo nell'ipotesto latino, al βλοσυροὺς («truci») della versione greca.

Si registra, infine, la trasformazione di *metuent* (indicativo futuro) nella formula θέμις + l'infinito presente ταρβεῖν (con εἰμί sottinteso). Quest'ultima variazione sottolinea, ancora una volta, la «solemnità religiosa» del nuovo messaggio contenuto nella bucolica greca²⁸².

Virgilio informa il pubblico che, insieme alla produzione spontanea della terra, vi sarà un ulteriore segno dell'inizio della nuova era: la coesistenza pacifica tra capre e leoni²⁸³. Il traduttore conserva intatta l'immagine dell'ipotesto latino, ma identifica la nuova era di pace con il regno di Dio, lanciando al pubblico un messaggio che è al tempo stesso religioso e politico: Dio verrà in aiuto dei deboli e degli indifesi, sì che essi non debbano più temere i soprusi dei potenti, e lo farà nella persona dell'imperatore Costantino, ovvero di colui che ha

²⁸² Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 82.

²⁸³ Cfr. R.G.M. NISBET, *art. cit.*, p. 66: «Virgil is not thinking of a total absence of wild animals (as is often supposed) but of their pacific behaviour».

finalmente messo fine alle persecuzioni anticristiane (in altre parole, capre e leoni non sono altro che un'immagine metaforica dei cristiani e dei loro persecutori, e questo potrebbe essere proprio il motivo dell'*amplificatio* retorica del passo virgiliano)²⁸⁴.

I versi riecheggiano *Sept.*, Is. 11,6s.: «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello; il leopardo si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un piccolo fanciullo li guiderà. La mucca e l'orsa pascoleranno insieme; i loro piccoli si sdraieranno insieme. Il leone si ciberà di paglia, come il bue»²⁸⁵. Questo stesso passo è così parafrasato in *orac. Sibyll.* III 788ss.:

I lupi e gli agnelli sui monti insieme mangeranno / l'erba, e i leopardi pascoleranno vicino ai capretti; / gli orsi abiteranno con i vitelli che vivono all'aperto; / come il bue, il leone carnivoro mangerà foraggio / nella mangiatoia; e i fanciulli, a volte infanti, lo condurranno / al guinzaglio; Egli infatti renderà inoffensive le fiere sulla terra²⁸⁶.

E' possibile che già Virgilio avesse tenuto presente non tanto Isaia – bisogna escludere, infatti, una sua conoscenza diretta delle scritture ebraiche o anche dei *Settanta* –, quanto, piuttosto, la tradizione sibillina²⁸⁷.

Infine, in Mc. 1,13 lo stesso Cristo, Agnello di Dio (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ: cfr. Gv. 1,29 e 36), è raffigurato in mezzo alle bestie selvatiche:

²⁸⁴ Peraltro, la metafora dei cristiani come «pecore» ben si sposa con l'immagine di Cristo «buon pastore». Cfr. Gv 10,14ss.: «Io sono il buon pastore, conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me, così come il Padre conosce me e io conosco il Padre, e do la mia vita per le pecore. E ho altre pecore che non provengono da questo recinto: anche quelle io devo guidare. Ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge, un solo pastore».

²⁸⁵ Cfr. anche *Sept.*, Is. 65,25: «Il lupo e l'agnello pascoleranno insieme, il leone mangerà la paglia come un bue, e il serpente mangerà la polvere, non faranno né male né danno in tutto il mio santo monte» e 35,9: «Non ci sarà più il leone».

²⁸⁶ Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 120.

²⁸⁷ Cfr. in particolare R.G.M. NISBET, *art. cit.*, p. 66. I versi virgiliani trovano anche preciso riscontro in Hor., *epod.* XVI 33: *credula nec rivos timeant armenta leones*, e 49s.: *illic iniussae veniunt ad mulctra capellae / refertque tenta grex amicus ubera*, anche se non si può stabilire con certezza quale dei due poeti abbia imitato l'altro (per un punto sulla *vexata quaestio* relativa ai rapporti tra la IV Ecloga di Virgilio e il XVI Epodo di Orazio cfr. in particolare W. CLAUSEN, *op. cit.*, pp. 145ss.).

καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ²⁸⁸.

σοὶ δ' αἶγες θαλεραί, μαστοῖς: si presenta qui un problema testuale di non facile soluzione; le lezioni dei codici, infatti, sono tutte inaccettabili per motivi di senso, e pertanto è necessario emendare il testo. Più in particolare, V legge σοὶ δὲ παῖς θαλεραὶ μαστοῖς; M σοὶ δὲ παῖς θαλεροὶ μαστοῖς; E σοὶ δ' ὦ παῖς θαλεροῖς μαστοῖς.

Le proposte di emendazione degli editori, pur nella loro peculiarità, sono tutte accomunate dall'intento di individuare un soggetto adatto al participio καταβεβριθυῖαι: Valesius²⁸⁹ (seguito da Rossignol²⁹⁰) considera sospetta la presenza di παῖς nel testo, e propone la correzione αἶγες, leggendo σοὶ δ' αἶγες θαλεροῖς μαστοῖς καταβεβριθυῖαι, «per te, le capre, appesantite dalle floride mammelle...»; Maittaire²⁹¹ considera invece sospetta la presenza dell'aggettivo θαλεροῖς (privo, in effetti, di ogni corrispondenza nell'ipotesto latino) e propone la correzione χίμαροι, leggendo σοὶ δ' ὦ παῖ, χίμαροι, μαστοῖς καταβεβριθυῖαι, «per te, fanciullo, le caprette, appesantite dalle mammelle...»; Heyne²⁹², che accoglie in parte la proposta di Maittaire, legge invece σοὶ δ' ἄρα, παῖ, χίμαροι μαστοῦς καταβεβριθυῖαι «per te, fanciullo, le caprette, con le mammelle appesantite...» (cfr. *or.* 182, 6); Heikel accetta, infine, la correzione proposta da Valesius (αἶγες), ma, quanto al resto del verso, considera genuina la lezione di V, leggendo σοὶ δ' αἶγες θαλεραί, μαστοῖς καταβεβριθυῖαι, «per te, floride capre, appesantite dalle mammelle...»²⁹³.

Benché le proposte di emendamento degli editori siano tutte ugualmente plausibili, preferisco tuttavia accogliere quella di Heikel, che presuppone la sola correzione di παῖς in αἶγες (si può considerare infatti fededegna la tradizione

²⁸⁸ Cfr. S. BENKO, *art. cit.*, p. 666.

²⁸⁹ Cfr. PG 20, coll. 1293s., n. 57.

²⁹⁰ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, pp. 116ss.

²⁹¹ Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 142, n.

²⁹² Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 251.

²⁹³ Così anche A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 284.

testimoniata da V, un codice che, ribadiamo, non era noto a nessuno degli editori prima di Heikel).

Peraltro, il passaggio da αἴγες a παῖς è anche piuttosto agevole da spiegare: a parte l'assonanza tra i due termini, è possibile che ci sia stata confusione con *or.* 182, 6 (σοὶ δ' ἄρα, παῖ...), che presenta, come si vede, il medesimo *incipit* (σοὶ δ') nonché il vocativo παῖ.

Nella stessa sede metrica αἴγες ricorre in *Ar., phaen.* I 1122²⁹⁴; insieme con θαλεραί non risulta attestato altrove.

καταβριθυῖαι: cfr. *Hes., op.* 234 εἰροπόκοι δ' ὄιες μαλλοῖς καταβρίθασι, «le lanose pecore sono oppresse dal vello»²⁹⁵ e *Hipp., de mul. affect.* 133 βεβρίθασιν οἱ τιθοί, «sono piene le mammelle».

Immagini simili sono attestate in *Hom., il.* XVIII 561 σταφυλῆσι ... βρίθουσιν, «[vigna] stracarica di grappoli»; *Hes., sc.* 290 βριθόμενα σταχύων, «[steli] pesanti di spighe»; *Theocr., id.* VII 145s. τοὶ δ' ἐκέχυντο ὄρπακες βραβίλοισι καταβρίθοντες ἔραζε, «e i rami carichi di susine si piegavano fino a terra». Interessante è anche il confronto con *Opp., cyn.* II 151 πάντη δ' ἔργα βοῶν θαλερὰς βέβριθεν ἄλωαζ.

αὐτόματοι: è la lezione trasmessa da tutti codici, a parte V ed M, che leggono αὐτόματα (una prima mano corretttrice di M, tuttavia, aggiunge οὐ sopra la linea).

La difficoltà deriva dal fatto che il sostantivo cui αὐτόματοι si riferisce (αἴγες) è di genere femminile, e ciò potrebbe aver spinto i copisti di V e di M a intervenire sul testo correggendolo. Ma αὐτόματος è qui utilizzato come aggettivo a due uscite, proprio come in *Hes. op.* 102ss. νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρη, αἱ δ' ἐπὶ νυκτὶ / αὐτόματοι φοιτῶσι

²⁹⁴ Il passo è di un certo interesse, perché vi si descrive il comportamento anomalo che le capre (e altri animali) assumono, quando si verificano cambiamenti di tempo.

²⁹⁵ Trad. it. L. MAGUGLIANI, *op. cit.*, p. 111. Tutto il passo esiodeo risulta di un certo interesse (vv. 230ss.): «Agli uomini giusti non s'accompagnano neppure la fame e la sventura, bensì essi godono nelle feste dei frutti amorosamente curati. A loro la terra fornisce mezzi copiosi: le querce sui monti portano ghiande sulla cima, nel mezzo del tronco le api brulicano, le lanose pecore sono oppresse dal vello, le donne generano figli simili ai padri; essi fioriscono di beni senza fine, né debbono salpare sulle navi: bastano i frutti della fertile terra».

κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι / σιγῇ, «e le malattie, a loro piacere, si aggi-
rano in silenzio di notte e di giorno fra gli uomini, portando dolore ai morta-
li»²⁹⁶.

Vi sono pertanto tre ragionevoli motivi per preferire αὐτόματοι ad αὐτόματα: è trasmesso dalla quasi totalità dei codici; è *lectio difficilior* (è più facile, infatti, che si sia verificato passaggio da αὐτόματοι ad αὐτόματα, che non il contrario); è attestato già in Esiodo come aggettivo a due uscite (αὐτόματος, -ον).

Val la pena di sottolineare, infine, che il termine è ampiamente attestato nella stessa sede metrica, ma più interessante è il confronto con Apoll. Rhod. I 686 αὐτόματοι βόες.

γλυκὺ νᾶμα: l'espressione ricorre nella stessa sede metrica in Opp., *hal.* IV 10 (κίρνασθαι γλυκὺ νᾶμα, «un dolce liquido da mescolare», detto in riferimento alla poesia)²⁹⁷, ma più interessante è il confronto con Phil. Alex., *leg. alleg.* II 32 θεοῦ τῇ ἑαυτοῦ χάριτι γλυκὺ νᾶμα ἀντὶ ἄλμυροῦ ἐπεισχέαντος τῇ ψυχῇ, «intanto Dio, per mezzo della sua propria grazia, fa scorrere nell'anima un liquido dolce anziché amaro»²⁹⁸.

συνεκτελέουσι: la forma composta con συν- è tarda²⁹⁹; la troviamo attestata in Theophr., *de caus. plant.* I 13, 9, in riferimento all'azione del sole e dell'aria, che aiutano i frutti a maturare (οὐ συνεκτελέσαντος δὲ τοῦ ἡλίου καὶ τοῦ ἀέρος).

In effetti, il significato del verbo è proprio quello di «aiutare a compiere»; come intenderlo, allora, nel nostro contesto?

Ici probablement notre poëte veut dire que les chèvres formeront leur lait d'elles-mêmes, sans avoir besoin de pâture; car autrement il n'y aurait point de prodige,

afferma Rossignol³⁰⁰; più avanti lo studioso esprime, tuttavia, una certa perplessità:

²⁹⁶ Trad. it. L. MAGUGLIANI, *op. cit.*, p. 99.

²⁹⁷ Cfr. anche Nonn., *Paraph.* IV 63 πίδακος ἢ γλυκὺ νᾶμα.

²⁹⁸ Cfr. anche Phil. Alex., *de Ebr.* 112 nonché Jos. Flav., *ant. Jud.* III 38 e *bell. Jud.* III 50.

²⁹⁹ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 286.

³⁰⁰ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 118.

Mais il faut avouer que l'idée est bien peu naturelle et très-éloignée du latin: c'est pourquoi j'aurais été tenté de lire *συνεκφορέουσι*, qui répondrait parfaitement à *referent*, comme *αὐτόματα* à *ipsae*, si ce composé avait été plus fréquemment employé, et si tous les manuscrits ne s'accordaient à donner *συνεκτελέουσι* ³⁰¹.

Se da un lato la forma *συνεκτελέουσι* è certamente inusuale, dall'altro non mi sembra che vi siano ragioni realmente convincenti per ritenerla sospetta; più in particolare, concordo con Nazzaro nell'intendere il verbo come «produrre», «dare», «recare», ovvero in un dei possibili significati che sono attestati per la sua forma base (*τελέω*) ³⁰². Peraltro, il verbo semplice *τελέουσι* ricorre frequentemente nella stessa sede metrica in cui compare qui la forma composta *συνεκτελέουσι* ³⁰³.

Più difficile è, a mio avviso, stabilire se il verbo debba essere inteso come presente oppure come futuro ionico, ma è possibile che il traduttore abbia volutamente optato per questa forma ambigua, in un componimento in cui il piano della profezia (futuro) e quello della realtà effettiva (presente) si fondono e si confondono continuamente.

γάλακτος: cfr. *Sept.*, Es. 3,8 γῆν ῥέουσιν γάλα καὶ μέλι (detto di Canaan, la terra promessa ad Abramo) ³⁰⁴.

Nell'immaginario giudaico-cristiano il latte è un dono Dio e il simbolo più autentico del suo amore per l'uomo. Nel VI capitolo del *Pedagogo*, Clemente Alessandrino, commentando 1Cor. 3,1s. ³⁰⁵, afferma (36, 1):

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Cfr. A.V. NAZZARO, *art. cit.* (in corso di stampa): «Tibi nitidae capellae plenis oneratae uberibus / sponte dulcem undam producant lactis / neque armentis fas est saevos metuere leones».

³⁰³ Cfr. Hom., *il.* IX 156 e 298; *od.* VI 174, XIII 286; Apoll. Rhod. I 488; Quint. Smyrn., VII 9, XII 54; *orac. Sibyll.* XIV 330.

³⁰⁴ Cfr. anche Deut. 32,13s.: «Lo fece salire sulle alture della terra e lo nutrì con i prodotti della campagna; gli fece succhiare miele dalla rupe e olio dalla roccia durissima, panna di mucca e latte di pecora insieme con grasso di agnelli, arieti di Basan e capri, fior di farina di frumento e sangue di uva, che bevevi spumeggiante» e Is. 7, 22: «Per l'abbondanza del latte che faranno, si mangerà la panna; di panna e miele si ciberà ogni superstita in mezzo a questa terra». L'immagine del latte e del miele compare anche nella letteratura classica: cfr. Pind., *olymp.* X, 98; *nem.* III 77; Eur., *bacch.* 704ss.

Così dunque perfetto nutrimento è il latte perfetto e conduce al termine che non ha fine. Perciò questo stesso latte è stato promesso con il miele per il riposo finale. A ragione dunque il Signore promette ancora latte ai giusti affinché il Lógos si mostri chiaramente alfa e omega, principio e fine. Involontariamente anche Omero profetizza qualche cosa di analogo dicendo che i giusti tra gli uomini si nutrono di latte³⁰⁶.

E ancora (40, 2):

Certo non si potrebbe trovare altro cibo più nutriente, più dolce o più bianco del latte. In tutto simile a questo è il nutrimento spirituale, dolce per grazia, nutritivo in quanto è vita, bianco in quanto è il giorno di Cristo, ed è chiaro che il sangue del Lógos è come latte³⁰⁷.

Interessante è anche il confronto con *orac. Sibyll.* III 619ss.:

Allora grande gioia Dio infonderà agli uomini: / infatti la terra, gli alberi e le innumerevoli greggi di pecore / daranno il frutto vero agli uomini, / vino, dolce miele, bianco latte, / e grano, che è il meglio fra tutte le cose per i mortali³⁰⁸.

οὐδὲ θέμις ταρβείν: si tratta di un costrutto frequentemente attestato nella letteratura greca, sia in poesia che in prosa³⁰⁹. Più in particolare,

³⁰⁵ «Io, fratelli, sinora non ho potuto parlare a voi come a esseri spirituali, ma carnali, come a neonati in Cristo. Vi ho dato da bere latte, non cibo solido, perché non ne eravate ancora capaci».

³⁰⁶ Trad. it. M.G. BIANCO, Clemente Alessandrino, *Il Protrettico. Il Pedagogo*, UTET, Torino 1971, p. 226.

³⁰⁷ Trad. it. M.G. BIANCO, *op. cit.*, p. 230. Cfr. anche 1Pt. 2,1s.: «Allontanate dunque ogni genere di cattiveria e di frode, ipocrisie, gelosie e ogni maldicenza. Come bambini appena nati desiderate avidamente il genuino latte spirituale, grazie al quale voi possiate crescere verso la salvezza, se davvero avete gustato che buono è il Signore».

³⁰⁸ Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 114. Cfr. anche *orac. Sibyll.* II 313ss.; III 744ss.; VIII 209ss.

³⁰⁹ Cfr. Hom., *il.* XIV 386 τῷ δ' οὐ θέμις ἐστὶ μιγῆναι; Hes., *sc.* 447 οὐ γὰρ τοι θέμις ἐστὶν ... δῦσαι; Apoll. Rhod., II 1174s. οὐδέ σφιν θέμις ἦεν ... / μήλων τ' ἠδὲ βοῶν τῇδ' ἐσχάτῃ ἰεῖρά καίειν.

La variante con εἰμί sottinteso è attestata perlopiù nella tragedia: cfr. Aesch., *Eum.* 471s.; Soph., *El.* 565; Eur. *Hipp.* 1396; *Ion.* 1256; *Bacch.* 474, etc. Il costrutto ricorre anche in *or.* XXII 1 (p. 188, 5 Heikel): ὧν οὐ θέμις ἀπομνημονεῦσαι: ciò che «non si deve rievocare» sono i misfatti di Licinio, colpevole di aver ingannato «il popolo della città amatissima» con

θέμις indica qui il «comportamento abituale», radicato nella tradizione e perciò divenuto «legge», che solo un evento straordinario come l'avvento di Dio fra gli uomini può scardinare; quanto a ταρβεῖν, si tratta di un termine poetico raramente attestato in prosa, qui costruito con l'accusativo (βλοσυροῦς ... λέοντας), come in Hom., *il.* VI 469 ταρβήσας χαλκόν³¹⁰.

βλοσυροῦς ... λέοντας: cfr. Hes., *sc.* 175 βλοσυροῖσι λέουσιν e Quint. Smyrn. I 5 βλοσυροῖο λέοντος.

A mio avviso, il traduttore potrebbe aver qui ripreso, rovesciandola, proprio l'immagine del succitato luogo di Quinto Smirneo (vv. 5ss.):

Come nella boscaglia l'armento di fiero leone (βλοσυροῖο λέοντος) / teme l'incontro, e fugge atterrito / a rannicchiarsi compatto nel folto della macchia; / così essi si ritrassero in fretta sulla roccia, lontano da quel prode, / ricordando i molti ai quali in precedenza aveva tolto la vita, / mentre infuriava lungo le rive dell'Ideo Scamandro [...] ³¹¹.

Con questa bellissima similitudine si apre il I libro delle *Postomeriche*: morto ormai il prode Ettore, i Troiani (l'«armento») temono la furia cieca di Achille (il «fiero leone») e fuggono atterriti. Nella bucolica greca la scena appare capovolta, poiché, con l'avvento di Cristo fra gli uomini, i deboli e gli indifesi armenti non hanno più ragione di temere i malvagi leoni.

ἀγέλησι: ricorre nella stessa sede metrica in Opp., *cyn.* I 139. Per la verità, tutto il passo di Oppiano (vv. 139ss.) risulta per noi di grande interesse: ὁππότε σημαίνουσιν ἑαῖς ἀγέλησι νομῆες, / εὔτε κατὰ στείχουσιν ποτὶ σφετέρους πάλιν σηκούς / βριθόμεναι μαζούς τε καὶ οὔθατα κυμαίνουσιν, «quando i pastori fanno cenno alle loro greggi, quando marciano di nuovo verso le loro stalle, con il petto carico e le mammelle ondeggianti...».

false speranze (è significativo, peraltro, che il capitolo in questione abbia come oggetto proprio le persecuzioni anticristiane).

³¹⁰ Cfr. anche Hom., *il.* XI 405 e XVII 586; Aesch., *sept.* 35; *Prom.* 960; Soph., *Tr.* 723, etc.

³¹¹ Trad. it. G. POMPELLA, Quinto Smirneo, *Le Postomeriche*, vol. I (ll. I-II), Loffredo, Napoli 1979, p. 23.

Ipsa tibi blandos fundet cunabula flores.

(Verg., ecl. IV 23)

Φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργαλα σεῖο γενέθλη.

(or. 183, 17)

Il v. 23 è stato al centro di un acceso dibattito tra gli studiosi che si sono occupati della IV Ecloga di Virgilio. Geymonat accoglie sia il suggerimento di Klouček³¹², che sposta il v. 23 dopo il v. 20, sia la proposta di Mountford e Campbell³¹³, che congetturano *fundet* per *fundent* dei codici.

Gli interventi sul testo trådito appena menzionati incidono non poco sul senso da attribuire al verso: *ipsa*, che finisce per assumere la funzione di nominativo-soggetto, rinviando, nello specifico, a *tellus* del v. 19, non deve essere inteso come «spontaneamente», ma nel significato di «essa stessa», «proprio essa» (la terra); *cunabula* diventa, invece, accusativo-complemento predicativo dell'oggetto *flores* (esattamente come *munuscula* del v. 18 è predicativo di *hederas errantes*). La traduzione del verso risulta dunque la seguente: «ed essa, appunto, la terra, per te produrrà fiori soavi che ti servano da culla»³¹⁴.

Benché i vv. 18-20 + 23 costituiscano, in effetti, un'unità coerente, non si può non tener conto delle remore espresse al riguardo da Clausen:

But *ipsae* (21) extends the idea of spontaneity from inanimate nature (18 *nullo ... cultu*) to animals and ought not to be separated from ll. 18-20; further, *ipsa* followed so closely and emphatically by *ipsae* in a different sense would surely be very awkward. As for Campbell's ingenious conjecture, it would oblige the reader to hear *ipsa* apart from *cunabula* and *cunabula* in apposition to *blandos ... flores*. It might also be objected to Klouček's transposition that it spoils the pattern - a syntactical and phonetic pattern too precise not to have been designed - of ll. 22 and 23 [...] ³¹⁵.

³¹² Cfr. W. KLOUČEK, *Programm des K.K. Staats Ober-Gymnasium zu Leitmeritz* (1870/3).

³¹³ Cfr. J.F. MOUNTFORD e A.Y. CAMPBELL, *Virgil, Ecl. IV, 23*, «The Classical Review» 52 (1938), pp. 54ss.

³¹⁴ Cfr. C. MONTELEONE, *op. cit.*, p. 48. Lo studioso afferma, peraltro, che un'immagine simile è attestata anche in Reposiano, imitatore virgiliano del terzo secolo: cfr. *De concubitu Martis et Veneris* 46s. *flos lectus, flos vincla tori, substramina flores: / deliciis Veneris dives natura laborat*.

³¹⁵ Cfr. W. CLAUSEN, *op. cit.*, p. 135.

Se si guarda, poi, alla traduzione greca, si nota non solo che l'ordine dei versi rispecchia esattamente quello dei manoscritti virgiliani, ma anche che il soggetto della frase è costituito dalle fasce (corrispondenti alla culla virgiliana) e non dalla terra.

Pur senza entrare nel merito della tradizione manoscritta di Virgilio, val la pena di citare almeno la tesi di Ciro Monteleone³¹⁶, secondo il quale il passaggio da *fundet* a *fundent* e la trasposizione dei vv. 21-22 sarebbero la diretta conseguenza proprio dell'*interpretatio* cristiana dell'ecloga virgiliana.

Più in particolare, lo scambio *fundet* / *fundent* dipenderebbe dal fatto che *cunabula*, posto sullo stesso piano dello Spirito Santo e inteso come «nascita del dio», sarebbe venuto a configurarsi come il soggetto del v. 23, richiedendo, dunque, un verbo al plurale; quanto ai vv. 21-22, la loro trasposizione sarebbe stata determinata, invece, dall'intento di porre i versi in relazione al *puer*, creando una «tacita corrispondenza» tra l'ecloga virgiliana e il vangelo di Luca: le *capellae* del v. 21 sarebbero, infatti, una «trasparente allegoria» dei pastori di Lc. 2,1 ss. (mentre l'immagine degli armenti che «non temeranno più i leoni», allegoria della «fede che non avrà timore dei potenti della terra», alluderebbe ai Magi di Mt. 2,1 ss., esattamente come quella dei fiori elargiti per il fanciullo divino). I vv. 18-23, nel loro insieme, dovrebbero infine essere intesi come «la nascita del dio che provoca l'inizio della chiesa»³¹⁷.

Traccia del tentativo di adattamento dei vv. 21-22 nella nuova sede sarebbero il dativo $\sigma\omicron\iota$ per *domum* nella traduzione (variazione che si spiega solo presupponendo la volontà, come s'è detto, di porre i versi in relazione al *puer*) nonché il plurale *fundent* per *fundet* nella tradizione diretta.

Si tratta, a mio avviso, di un'ipotesi affascinante, ma frutto di un ragionamento complesso e difficilmente dimostrabile; in particolare, non mi sembra che lo studioso chiarisca con argomenti sufficienti il motivo della trasposizione dei vv. 21-22.

Dal canto mio, non ritengo che si debba dubitare della tradizione manoscritta dell'ecloga: i vv. 18-22 costituiscono, come sostiene Clausen, un insieme

³¹⁶ Cfr. C. MONTELEONE, *op. cit.*, pp. 80ss.

³¹⁷ C. Monteleone (*op. cit.*, p. 84) fa notare che anche Ambrogio (*expositio Evang. sec. Lucam* 2, 42 ss.) combina i due racconti evangelici sulla nascita di Cristo: Matteo 2,1 ss. (venuta dei Magi) e Luca 2,1 ss. (venuta dei pastori), considerando i due episodi proprio come *ecclesiae surgentis exordium*.

compatto e coeso, il che mi spinge a escludere che la collocazione del v. 23 potesse originariamente essere diversa da quella che occupa nei codici.

Anche la tradizione del verso greco è alquanto problematica; le lezioni manoscritte, infatti, sono tutte ugualmente inaccettabili per motivi di senso, e pertanto è necessario emendare il testo.

Più in particolare, V legge φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργανα σεῖο τ' ἐνυπλεῖν; J φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργαν ἄσει τὲ ἐνιπήν; M φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργανας εἶτε νιπήν; E φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργανα, poi uno spazio vuoto e sul margine λείπει.

Le diverse proposte di emendazione avanzate dagli editori si fondano tutte sul commento costantiniano, che, in questo caso specifico, mostra un'affinità terminologica con la traduzione tale da non poter essere il frutto di una mera casualità: αὐτὰ γὰρ τὰ τοῦ θεοῦ σπάργανα, πνεύματος ἁγίου δύναμις, εὐώδη τινὰ ἄνθη νεολαία ὥπασε γέννα, «infatti, le fasce stesse di Dio, potenza dello Spirito Santo, recarono alla nuova progenie fiori profumati»³¹⁸.

Valesius³¹⁹, seguito da Maittaire³²⁰, propone la seguente *emendatio*: φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργανα ἄνθεα αὐτά («le stesse fasce spargeranno fiori profumati»), con ἄνθεα per *flores* dell'ipotesto latino e αὐτά per *ipsa*.

Si tratta, a mio avviso, di una soluzione non particolarmente felice, poiché implica, come sostiene giustamente Rossignol, un «insupportable hiatus du cinquième pied»³²¹.

Heyne³²², accogliendo solo parzialmente la proposta di Valesius, legge invece φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργανα ἄνθεα. αὐτῇ, con αὐτῇ riferito al φύσις del verso successivo (cfr. *infra*).

A parte il solito iato, il tentativo di *emendatio* appena menzionato presuppone anche un fortissimo iperbato e, in ogni caso, αὐτῇ non trova rispondenza alcuna nemmeno in Virgilio.

³¹⁸ Cfr. *or.* 183, 21-22.

³¹⁹ Cfr. PG 20, col. 1294, n. 58.

³²⁰ Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 139.

³²¹ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 120.

³²² Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 251.

Wilamowitz³²³, che ha visto il manoscritto V, legge a sua volta φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργαλα σεῖο γε ποίην («le tue fasce spargeranno erba profumata»).

La scoperta del *Vaticano greco* 149 ha permesso sì di aggiungere un nuovo, fondamentale tassello (cioè σεῖο, che rimanda al *tibi* dell'ipotesto latino), ma non ha risolto completamente la questione relativa alla tradizione del verso. La soluzione prospettata in proposito da Wilamowitz non mi sembra tuttavia convincente: perché il traduttore avrebbe dovuto far corrispondere all'immagine dei fiori (*flores*) quella dell'erba (ποίην)?

Heikel, dal canto suo, cade in una palese contraddizione: da un lato, infatti, accoglie la discutibile congettura di Wilamowitz, dall'altro espunge il sostantivo ποίη là dove la sua presenza parrebbe più opportuna, cioè al verso successivo, in corrispondenza dell'*herba* virgiliana (cfr. *infra*).

Le proposte di emendazione più interessanti sono dunque quella di Diels³²⁴ (seguito da Bernardi Perini³²⁵), che legge φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργαλα σεῖο γενέθλη («le tue fasce spargeranno profumi per la tua nascita») e quella di Bolhuis³²⁶, che legge invece φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργαλα σεῖο τιν' ἄνθη («le tue fasce spargeranno dei fiori profumati»).

Esaminiamo le due congetture: γενέθλη richiama, ampliandone e chiarendone il significato, il *tibi* dell'ipotesto latino, con σεῖο che viene ad assumere una posizione ambigua tra σπάργαλα e lo stesso γενέθλη; τιν' ἄνθη permette di ripristinare nel testo l'immagine virgiliana dei fiori, senza però incorrere nello iato del Valesius.

Entrambe, però, non convincono del tutto: la prima implica, infatti, l'uso dell'aggettivo εὐώδης come neutro sostantivato, nel significato di «profumi»; la seconda la conservazione dell'aggettivo indefinito, con «esito di singolare goffaggine»³²⁷.

³²³ In ed. Heikel.

³²⁴ Cit. in A. KURFESS, *art. cit.* (1912), pp. 283s.

³²⁵ Cfr. G. BERNARDI PERINI, *art. cit.* (2001), pp. 209ss..

³²⁶ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 42ss.

³²⁷ Cfr. G. BERNARDI PERINI, *art. cit.* (2001), p. 215.

Benché la possibilità di ricostruire ἄνθεα nel testo mi persuada non poco, devo tuttavia concludere che la congettura proposta da Diels non solo è paleograficamente più fondata, ma trova anche forte riscontro nella tradizione letteraria greca.

La traduzione del verso virgiliano, così ricostruita, risulta fedele all'originale latino, eccetto che per un particolare: si tratta dell'immagine della «culla» (*cunabula*) che viene sostituita con quella delle «fasce» (σπαργάνα).

Come gli studiosi hanno già messo in rilievo³²⁸, questa variazione è il frutto di una reminiscenza evangelica³²⁹, ma, come al solito, non mancano riferimenti a figure del mondo classico.

A parte Eracle, la cui incolumità, come racconta Pindaro³³⁰, era stata minacciata dai serpenti mandati da Era, mentre era ancora in fasce³³¹, val la pena di menzionare ancora una volta Ermes, il fanciullo divino per eccellenza³³².

In *Imag.* I 26, 2 Filostrato Maggiore descrive un quadro che raffigura la nascita del dio, usando queste parole:

ἐνταῦθα τὸν Ἑρμῆν ἀποτεχθέντα ὦραι κομίζονται [...] καὶ σπαργάνοις αὐτὸν ἀμπίσχουσιν ἐπὶ πάττουσαι τὰ κάλλιστα τῶν ἀνθέων, ὥς μὴ ἀσήμων τύχῃ τῶν σπαργάνων³³³.

³²⁸ Cfr. in particolare A.V. NAZZARO, *art. cit.* (1983), pp. 56s.

³²⁹ Cfr. Lc. 2,6 καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν e 2,12 ἐσπαργανωμένον.

³³⁰ Cfr. Pind., *nem.* I 35ss.

³³¹ Particolarmente interessante è, in proposito, un passo del Panegirico di Nazario a Costantino (XVI 6), dove lo stesso sovrano è presentato come un novello Ercole, che ha liberato la «culla del suo impero» dalla minaccia dei serpenti: *ut Herculem ferunt adhuc tenerum atque lactantem duos angues manu elisisse, ut iam infantulo indoles futuri roboris emicaret, sic tu, imperator, in ipsis imperii tui cunabulis, quasi geminos dracones necares, per saeuissimorum regum famosa supplicia ludebas.*

³³² Cfr. la n. 199 del presente lavoro di tesi.

³³³ «Lì [sulla cima dell'Olimpo] le Ore si prendono cura di Ermes alla sua nascita [...] e lo avvolgono in fasce, spargendo sopra i fiori più belli, sì che egli non si trovi ad avere fasce prive di un segno di riconoscimento». Cfr. anche Hom., *hymn.* IV 150ss.; 235ss.; 267s.; 301; 306; 388.

Di un certo interesse risulta, poi, Aesch., *choeph.* 527ss.: «Le sembrò di partorire un serpente, come dice lei stessa [...] e di sistemarlo nelle fasce come un bimbo (ἐν σπαργάνοισι παιδὸς ὀρμίσαι δίκην)». Si tratta del sogno premonitore che Clitemestra fa prima di morire per mano del figlio; qui il serpente avvolto in fasce non è semplicemente immagine di Oreste,

Come si evince chiaramente dal passo, le fasce che avvolgono Ermes bambino sono «speciali», cioè sono cosparse dei fiori più belli, poiché non è di un fanciullo qualsiasi che si tratta, ma di un dio.

E' possibile allora che il traduttore greco dell'ecloga, nel rendere *cunabula* con σπάργανα (fasce che spargono profumi), alluda non solo a Luca, ma anche al racconto della nascita di Ermes, assimilando ancora una volta l'immagine di Gesù Bambino a quella del dio pagano.

φύσει: cfr. Hom., *il.* I 235 (Achille, adirato per l'affronto di Agamennone, fa un giuramento sullo scettro che ha in mano mentre parla in assemblea; di questo dice che «non metterà più né foglie né rami» e che «non rifiorirà»).

Si noti come il traduttore renda ancora una volta il *fundo* dell'ipoteso latino con φύω (cfr. *supra*); in questo caso, tuttavia, forse anche per ragioni metriche, non modifica il tempo verbale.

δ' εὐώδη: cfr. Theocr., *id.* XXII 42 ἄνθεα τ' εὐώδη.

γενέθλη: cfr. Nicandr., *ther.* 770 τοῖο γενέθλην; e *orac. Sibyll.* VIII 483 Χριστοῖο γενέθλης.

*Occidet et serpens, et fallax herba veneni
Occidet; Assyrium volgo nascetur amomum.
(Verg., ecl. IV 24-25).*

Ὅλλυται ἰοβόλου φύσις ἐρπετοῦ, ὅλλυται ἰός
Ποίης Ἀσσυρίων, θάλλει κατὰ τέμπε' ἄμωμον.
(*or.* 183, 18-19)

Com'è noto, nella tradizione giudaico-cristiana il serpente è emblema del diavolo e, più in generale, del male³³⁴. L'*interprete* greco ha dunque gioco facile nello sfruttare l'immagine virgiliana con riferimento non solo al serpente gene-

ma simboleggia l'irrazionalità della società arcaica, che si traduce nelle «sciagure che sangue con sangue contraccambiano» (cfr. *Eum.* 982) e che solo la *polis* con le sue istituzioni può sconfiggere, evitando la dissoluzione del γένος.

³³⁴ Cfr. in particolare *Sept.*, Gen. 3,1ss., 2Cor. 11,3, Ap. 12,9; 14,15; 20,2. Per un elenco completo dei luoghi biblici in cui compare l'immagine del serpente cfr. S. BENKO, *art. cit.*, p. 666.

siaco, che tentò Eva e venne perciò condannato da Dio a strisciare, ma a tutti i nemici della chiesa (Licinio *in primis*).

L'immagine del serpente, in particolare, doveva subito richiamare alla mente del pubblico le atroci sofferenze patite durante le persecuzioni e i martirî: la loro cessazione, rappresentata dalla morte del serpente e coincidente con l'età di Costantino, inaugurava per i Cristiani un tempo di pace e di giustizia, quale quello che la bucolica si propone di celebrare.

Quanto, nello specifico, al testo, la parte finale del primo dei due versi greci risulta gravemente corrotta e richiede, di conseguenza, un intervento di correzione.

Più in particolare, il codice V legge ὄλλυται ποίη, J ὄλλυται ποίης, M ὄλλυται βοτάνης ποίης, E ὄλλυται πίσσης, N ὄλλυται ποιήσεως. Nessuna di queste lezioni può però essere accettata per ragioni metriche.

Valesius, che, come s'è detto, non ha consultato il codice V, ma conosce soltanto le lezioni ὄλλυται πίσσης e ὄλλυται ποιήσεως, mette a testo ὄλλυται ποίη, ma poi propone, in nota, la correzione di ὄλλυται in ὄλλυτε *ut versus constet*³³⁵.

Maittaire³³⁶ e Heyne³³⁷ seguono Valesius, ma preferiscono correggere ὄλλυται rispettivamente in ὄλλυτο e ὄλλυτο (Heyne, per giunta, corregge anche il primo ὄλλυται, sì da conservare la ripetizione); Rossignol, dal canto suo, accetta la proposta di emendazione di Heyne, anche se non ritiene necessario correggere anche il primo ὄλλυται³³⁸.

La scoperta del codice V, come s'è visto, non ha risolto il problema. Wilamowitz³³⁹ ha perciò proposto la correzione ὄλλυτ' ἄγρωστις («gramigna»), mentre Heikel, convinto dell'impossibilità di emendare il testo, si è limitato a segnalare la presenza di una lacuna dopo il secondo ὄλλυται.

³³⁵ Cfr. PG 20, col. 1294, n. 59.

³³⁶ Cfr. M. MAITTAIRE, *op.cit.*, p. 141.

³³⁷ Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 251.

³³⁸ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, pp. 121-22.

³³⁹ In ed. Heikel.

Il tentativo di correzione più convincente è stato quello di Pfättisch³⁴⁰, che, intervenendo anche sul primo segmento del verso successivo (ovvero sul $\lambda\omicron\iota\gamma\iota\omicron\varsigma$ dei codici) ha così ricostruito il testo: $\delta\lambda\lambda\upsilon\tau\alpha\iota\ \iota\omicron\varsigma\ / \pi\omicron\iota\eta\varsigma$, con $\iota\omicron\varsigma$ suggerito non solo dal commento³⁴¹, ma anche da $\iota\omicron\beta\delta\omicron\lambda\omicron\upsilon$ dello stesso verso greco.

Questa proposta soddisfa soprattutto perché dà conto della tradizione manoscritta, dove si sarebbe verificata dapprima l'inversione $\pi\omicron\iota\eta\varsigma\ / \iota\omicron\varsigma$ e poi l'aggiustamento di $\iota\omicron\varsigma$ in $\lambda\omicron\iota\gamma\iota\omicron\varsigma$ per ragioni metriche (oppure, come sostiene Bernardi Perini, «per aggettivare il sopraggiunto nominativo $\pi\omicron\iota\eta$, la cui testimonianza nel codice V sarebbe allora da considerare una significativa reliquia»³⁴²).

Un ulteriore problema riguarda l'interpunzione del v. 25 dell'ecloga virgiliana e, più in particolare, la funzione dell'aggettivo «assiro». Infatti, mentre il traduttore greco della bucolica, almeno stando alla tradizione manoscritta³⁴³, rispetta la corretta sequenza sintattica dell'ipotesi latino (cioè con interpunzione dopo il dattilo primo) e intende dunque *Assyrium* come attributo di *amomum*, nel commento³⁴⁴, invece, il verso è interpretato secondo una sintassi suggerita dal ritmo:

sfugge cioè che il secondo *occidet* è in enjambement; la pausa viene istintivamente sentita in corrispondenza della pentemimere; l'etnico *Assyrium* si fa soggetto di *occidet* in parallelo anaforico con *serpens* e *herba*, venendo assunto (par di capire, quale neutro collettivo o categoriale) a emblema biblico di popolo persecutore (si ricorderà in particolare, data l'aura messianica, il ruolo degli Assiri nel libro di Isaia; ma la stessa *oratio*, 17, 2 ss., li evocava come nemici di Dio): terzo emblema, dopo il Serpente e l'erba velenosa, del male che viene sconfitto, in contrapposizione all' $\alpha\mu\omega\mu\omicron\nu$ che fiorisce nel mondo rinnovato, simboleggiante la "moltitudine degli incorrotti", cioè propriamente degli $\alpha\text{-}\mu\omega\mu\omicron\iota$ ³⁴⁵.

³⁴⁰ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op cit.* (1912/13), p. 46ss. Cfr. anche G. BERNARDI PERINI, *art. cit.* (2001), pp. 209ss.

³⁴¹ Cfr. *or.* 183, 23.

³⁴² Cfr. G. BERNARDI PERINI, *art. cit.* (2001), p. 213.

³⁴³ I codici riportano la lezione ᾽Ασσύριον .

³⁴⁴ Cfr. *or.* 184, 14s.

³⁴⁵ Cfr. G. BERNARDI PERINI, *art. cit.* (2001), pp. 210s.

Bernardi Perini suggerisce allora di correggere Ἀσσύριον dei codici in Ἀσσυρίων e di leggere ὅλλυται ἰός / ποίης Ἀσσυρίων, ossia «... perisce il veleno dell'erba (= la malapianta) degli Assiri».

Questa proposta di emendazione convince non solo perché permette di superare l'ipotesi (di certo meno economica) del conflitto tra traduzione e commento, ma anche perché conferisce ai versi una fisionomia pienamente coerente con l'*interpretatio* cristiana dell'ecloga di Virgilio³⁴⁶.

Come si sarebbe però verificato il passaggio alla lezione manoscritta Ἀσσύριον? Secondo lo studioso, potrebbe esserci stato l'intervento di un correttore più attento al senso dell'originale latino, premuratosi di «normalizzare» il testo; quest'ultimo avrebbe invertito e integrato ποίη <λοίγ>ιος (l'«erba funesta» è senz'altro più vicina al sintagma virgiliano *herba veneni*) e corretto l'etnico nella forma Ἀσσύριον, in funzione del virgiliano *Assyrium*.

I versi, così ricostruiti, risultano grosso modo fedeli all'originale; colpisce, in particolare, la ripetizione del verbo (*occidet ... / occidet = ὅλλυται ... ὅλλυται*), seppur all'interno dello stesso verso e con il solito passaggio del tempo dal futuro al presente.

Il traduttore mantiene anche l'immagine virgiliana dell'erba velenosa (lett. il «veleno dell'erba», ἰός / ποίης, con rifrazione del concetto di «veleno», presente già nell'aggettivo ἰοβόλου) in contrapposizione a quella dell'amomo.

Ciò che cambia è l'uso dell'etnico (*Assyrium* = Ἀσσυρίων), che, come s'è visto, non viene più riferito all'elemento positivo dell'antitesi (l'amomo), ma a quello negativo (il veleno dell'erba). La spiegazione è chiara: gli Assiri sono tradizionalmente nemici di Dio e il loro nome non può essere dunque associato alla pianta che simboleggia la moltitudine dei Cristiani, gli ἄμωμοι.

ὅλλυται: ricorre nella stessa sede metrica solo in Oppiano di Anazarbo. Cfr. in particolare *hal.* I 546ss. τοίῳ δυστερπεῖ φιλοτησίῳ ὅλλυτ' ὀλέθρῳ. / ὥς δ' αὐτως καὶ θῆλυς ὑπ' ὠδίνων μογέουσα / ὅλλυται: «[il polpo] perisce di questa morte, triste frutto del desiderio; e così perisce anche la femmina, stremata dalle fatiche del travaglio»³⁴⁷.

³⁴⁶ Cfr. anche I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 34 e A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 42.

³⁴⁷ Cfr. anche Opp., *hal.* II 349 e III 569.

Interessante può essere anche il confronto con Aristoph., Av. 1059ss.: «A noi che tutto vediamo e tutto possiamo, sacrificheranno i mortali con supplici preghiere. Tutta la terra guardiamo e proteggiamo i prodotti della terra distruggendo le specie animali che divorano con bocca vorace, per terra o posati sugli alberi, i frutti in boccio. E anche eliminiamo chi fa violenza ai giardini profumati (εὐώδεις); rettili (ἐρπετά) e roditori periscono (ὄλλυται) sotto le nostre ali»³⁴⁸.

Queste parole sono pronunciate dal coro degli uccelli, che, al termine della commedia, conquistano la supremazia sul mondo a scapito degli dèi. È dunque possibile che l'*interprete* greco leggesse i versi di Aristofane (con i quali la traduzione presenta una consonanza che non sembra casuale) come l'affermazione dell'egemonia dei «nuovi dèi» sulla terra e sui suoi prodotti.

Più in particolare, colpisce non solo l'immagine dei «giardini profumati», richiamata dai «profumi» della nostra traduzione, ma anche quella dei rettili che periscono sotto le ali degli uccelli, replicata da quella della «stirpe del serpente velenoso», che a sua volta perisce.

ιοβόλου: cfr. *orac. Sibyll.* I 370ss. φοβερώτεροι ἐρπυστήρων / θηρῶν ιοβόλων, «più temibili dei rettili, bestie velenose» (detto a proposito degli Ebrei che perseguitarono e mandarono a morte Cristo).

ἐρπετοῦ: ricorre nella stessa sede metrica in Opp., *hal.* II 291 e 425, Nicandr., *ther.* 390 e negli *Oracoli Sibillini*³⁴⁹.

Insieme con l'aggettivo ιοβόλος è frequentemente attestato in Filone di Alessandria e in Eusebio di Cesarea. Si veda in particolare Phil. Alex., *opif.* 156 τὸ παλαιὸν τὸ ιοβόλον καὶ γηγενὲς ἐρπετὸν (detto a proposito del serpente genesiaco) ed Eus. Caes., *hist. eccl.* V 14, 1 ιοβόλων δίκην ἐρπετῶν, «alla stregua di serpenti schizzanti veleno» (detto a proposito degli pseudo-profeti di Catafrigi, seguaci del nemico della chiesa di Dio).

ἰός: è ampiamente attestato in clausola; cfr. in particolare *orac. Sibyll.*, fr. 3, 33 τῶν δὴ καὶ στόματος χεῖται θανατηφόρος ἰός, «dèi dalla cui

³⁴⁸ Trad. it. a cura di G. PADUANO, Aristofane, *Gli Arcanesi. Le Nuvole. Le Vespe. Gli Uccelli*, Garzanti, Milano 2008 [1979], p. 252.

³⁴⁹ Cfr. *orac. Sibyll.* I 207.

bocca fluisce un veleno mortale»³⁵⁰ (in contrapposizione alla «gioia più dolce del miele» che proviene da Cristo).

ποίη: cfr. in particolare Opp., *hal.* III 497 ποίη δ' οὐτιδανὴ καὶ ἐπώνυμος ἔκθορε γαίης, «e dalla terra spuntò erba vile, che da lei prese il nome»³⁵¹.

Ἀσσυρίων: cfr. *orac. Sibyll.* II 161 χώρας Ἀσσυρίων.

Com'è noto, gli Assiri attaccarono e invasero il regno d'Israele e ciò ne fece i principali «nemici di Dio»: con la nascita di Cristo, tuttavia, essi periscono insieme col serpente.

θάλλει: cfr. Soph., *Oedyp. Col.* 694ss.: «E una pianta vi cresce [a Colono] / che allignare non seppi / in terra d'Asia o nella grande / isola dorica di Pelope, / indomabile pianta / che da se stessa rigermina, / terrore delle lance nemiche: / l'olivo di glauca foglia / che nutre i nostri figli / e in questa terra più rigoglioso germoglia (θάλλει). / Nessuno, giovane o vecchio, / ottunderà la sua forza / con mano devastatrice: / vegliano sulle sue fronde / l'insonne pupilla di Zeus / e l'occhio azzurro di Atena»³⁵².

κατὰ τέμπε: cfr. Theocr., *id.* I 67 κατὰ ... καλὰ τέμπεα.

ἄμωμον: il traduttore gioca qui col duplice significato del termine, che non è usato solo come sostantivo, a indicare una pianta aromatica, ma anche come aggettivo, nel significato di «puro», «incorruttibile», «perfetto».

Nel *Nuovo Testamento*, in particolare, ἄμωμος ricorre in riferimento a Cristo (cfr. Heb. 9,14 e 1Pt. 1,19), alla sua chiesa (cfr. Eph. 5,27) nonché alla moltitudine di uomini che Egli ha redento col suo sangue (cfr. Eph. 1,4; Col 1,22; Jud. 24 e Ap. 14,5)³⁵³.

³⁵⁰ Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 237.

³⁵¹ Oppiano riferisce qui del mito di Menta, ninfa del fiume Cocito, amante di Ade. Quando il dio rapì Persefone e la portò negli Inferi, la ninfa, gelosa, rivolse contro di lei parole ingiuriose; dunque Demetra, adirata, uccise Menta, calpestandola con i suoi piedi: fu allora che dalla terra spuntò dell'erba vile, che prese nome dalla ninfa (cfr. anche Strab., *geo.* VIII 3, 14 e Ov., *metam.* X, 728ss.). La menta – dice Oppiano – veniva pestata e utilizzata nella pesca del cefalo, che, attratto dal suo odore pungente, cadeva nella rete.

³⁵² Trad. it. a cura di F. FERRARI, Sofocle, *Antigone. Edipo Re. Edipo a Colono*, RCS Libri, Milano 2004 [2000], p. 327. Cfr. anche Aristoph., *thesm.* 999s.

³⁵³ In Ap. 18,13 il termine è usato invece come sostantivo, nel significato di «amòmo».

*At simul heroum laudes et facta parentis
Iam legere et quae sit poteris cognoscere virtus.*

(Verg., *ecl.* IV 26-27)

Αὐτίκα δ' ἡρώων ἀρετὰς πατρός τε μεγίστου
Ἔργ' ὑπερηνορίησι κεκασμένα πάντα μαθήσῃ.
(*or.* 184, 20-21)

Virgilio si sofferma ora sulla fase dell'adolescenza, affermando che la formazione del *puer* verterà sulle lodi degli eroi e sulle imprese paterne, e che mirerà alla conoscenza della *virtus*.

La traduzione greca, pur nella sostanziale fedeltà all'ipotesto latino, presenta come al solito alcune interessanti variazioni. L'area del predicato, ad esempio, risulta notevolmente ridotta e semplificata: si passa infatti dal *legere et ... poteris cognoscere* di Virgilio al μαθήσῃ della traduzione, che rende sostanzialmente il sintagma *poteris cognoscere*, eliminando la notazione relativa al *legere* (si noti, inoltre, il passaggio dalla seconda alla terza persona singolare).

Quanto all'area dell'oggetto, il traduttore sostituisce le «lodi» (*laudes*) dell'ipotesto latino con le «virtù» (ἀρετὰς), concetto estrapolato dalla proposizione interrogativa *quae sit ... virtus*.

Ma l'innovazione più degna di rilievo, in quanto perfettamente in linea con l'*interpretatio* cristiana dell'ecloga, riguarda i *facta parentis* di Virgilio, che sono oggetto, nella traduzione, di una forte *amplificatio* retorica (πατρός τε μεγίστου / ἔργ' ὑπερηνορίησι κεκασμένα πάντα), occupando la seconda metà del primo verso e quasi tutto il secondo verso.

Il passo in oggetto può essere confrontato con *Sept.*, Is. 7,15 βούτυρον καὶ μέλι φάγεται· πρὶν ἢ γνῶναι αὐτὸν ἢ προελέσθαι πονηρὰ ἐκ λέξεται τὸ ἀγαθόν, l'Emmanuele si nutrirà con panna e miele fino a quando non sarà in grado di rigettare il male e scegliere il bene³⁵⁴.

Quanto, invece, ai *Vangeli*, l'unico episodio relativo all'adolescenza di Gesù è narrato in Lc. 2,41ss.: appena dodicenne, il figlio di Giuseppe e Maria si intrattiene nel tempio di Gerusalemme con i dottori della Legge e viene ritrovato solo tre giorni dopo; alle richieste di spiegazione dei genitori risponde che il

³⁵⁴ Cfr. anche *Sept.*, Is. 7,16 e 8,4.

suo compito è quello di occuparsi delle cose del Padre suo (οὐκ ἤδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με;).

L'episodio è particolarmente significativo perché ci mostra un Gesù adolescente già iniziato ai misteri divini e fine conoscitore dei testi sacri, che abbandona i genitori terreni per dedicarsi agli ἔργα τοῦ θεοῦ.

αὐτίκα δ': il nesso, che è ampiamente attestato nella stessa sede metrica, sottolinea l'immediatezza con cui il fanciullo verrà iniziato ai misteri di Dio: cfr. Hom., *Il.* I 199s. αὐτίκα δ' ἔγνων / Παλλάδ' Ἀθηναίην, «e subito [Achille] riconobbe Pallade Atena».

ἡρώων ἀρετὰς: cfr. Ibyc., fr. 1, 16 P. ἡρῶων ἀρετὰν e Pind., *olymp.* XIII 51 ἡρώϊαις ἀρεταῖσιν (con riferimento, in entrambi i casi, agli eroi di Troia).

Qui il nesso è da intendersi come «le virtù proprie degli eroi», cioè degli uomini giusti, pii, santi (nuovi «eroi» del Cristianesimo): il *puer*, una volta adolescente, le apprenderà e le metterà in pratica, diventando modello paradigmatico per tutti coloro che credono in Dio e aspirano alla salvezza.

Illuminante è, a tal proposito, un passo della lettera di Paolo ai Filippesi (4,8s.):

In conclusione, fratelli, quello che è vero, quello che è nobile, quello che è giusto, quello che è puro, quello che è amabile, quello che è onorato, ciò che è virtù e ciò che merita lode (εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος), questo sia oggetto dei vostri pensieri. Le cose che avete imparato (ἐμάθετε), ricevuto, ascoltato e veduto in me, mettetelo in pratica. E il Dio della pace sarà con voi!

E altrettanto interessante è 2Pt. 1,5ss.:

Per questo mettete ogni impegno per aggiungere alla vostra fede la virtù, alla virtù la conoscenza, alla conoscenza la temperanza, alla temperanza la pazienza, alla pazienza la pietà, alla pietà l'amore fraterno, all'amore fraterno la carità.

πατρός τε μεγίστου: cfr. Hom., *Il.* III 276 Ζεῦ πάτερ ... μέγιστε e Pind., *olymp.* X 45 πατρὶ μεγίστῳ (sempre con riferimento a Zeus). Qui e in *or.* 20, 9 il nesso è utilizzato invece con riferimento a Dio Padre.

ἔργ': cfr. Hes., *op.* 145-46 Ἔργος / ἔργ'.

Un'accezione specificamente religiosa di ἔργον non è attestata fuori della Bibbia; si trova tuttavia ἔργα ἀθανάτων per indicare non solo il governo degli dèi, ma anche le loro opere³⁵⁵.

Nell'ambito giudaico-cristiano, l'opera di Dio si manifesta innanzitutto nella creazione del mondo: cfr. ad esempio *Sept.*, Gen. 2,2: καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑκτῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησεν.

Nel *Nuovo Testamento*, poi, il concetto di ἔργα τοῦ θεοῦ si estende anche all'opera salvifica che Dio attua per mezzo del Figlio e dei credenti³⁵⁶.

Una volta adolescente, il *puer* dovrà dunque leggere le Sacre Scritture, al fine di apprendere le opere che il Padre suo ha compiuto per l'umanità, nonché conoscere il progetto di salvezza per cui è stato mandato sulla terra³⁵⁷.

ὑπερηνορίησι κεκασμένα: cfr. Hom., *Od.* XXIV 509 τ' ἠνορέη τε κεκάσμεθα (è Odisseo che parla a Telemaco, dicendogli: «noi sempre / ci siamo distinti su tutta la terra per forza e coraggio»³⁵⁸).

Ἑπερηνορίησι è una neoformazione³⁵⁹. Rossignol³⁶⁰, che lo considera sospetto, propone la correzione ὑπερηνορέησι, sulla base di Apoll. Rhod. III 65 ὅς μ' ὑπερηνορέη θυέων ἀγέραςτον ἔθηκεν, «[Pelias], che con arroganza mi tolse l'onore dei sacrifici»³⁶¹.

Pur non accogliendo l'emendazione dello studioso francese, in quanto non necessaria, ritengo comunque che l'espressione non sia di facile interpretazione³⁶².

Ἑπερηνορίη è infatti un termine composto dalla preposizione ὑπὲρ e dal sostantivo ἠνορίη, equivalente di ἠνορέη, che è a sua volta forma poetica

³⁵⁵ Cfr. in particolare Hom., *il.* XVI 120 e XIX 22.

³⁵⁶ Per la discussione sull'uso del termine ho fatto riferimento alla v. ἔργον (a cura di G. BERTRAM) di G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *op. cit.*, vol. III, coll. 827ss.

³⁵⁷ Cfr. in particolare Gv. 5,20: «Il Padre infatti ama il Figlio, gli manifesta tutto quello che fa e gli manifesterà opere ancora più grandi di queste, perché voi ne siate meravigliati».

³⁵⁸ Trad. it. E. CETRANGOLO, *op. cit.*, p. 751.

³⁵⁹ Cfr. G.W.H. LAMPE, *A Greek Patristic Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961, s.v. ὑπερηνορίη (p. 1439): «exceedingly great courage».

³⁶⁰ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 128.

³⁶¹ Trad. it. G. PADUANO, *op. cit.* (2007), p. 393.

³⁶² Roberto Cristofoli, ad esempio, traduce: «tutte le azioni insigni del Sommo Padre...», tralasciando completamente ὑπερηνορίησι (cfr. R. CRISTOFOLI, *op. cit.*, p. 131).

per ἀνδρεία, «virilità, coraggio, forza, valore»; tuttavia, mentre il termine semplice ἡνορέη ha un'accezione generalmente positiva, i composti in ὑπέρ (ὑπερήνωρ³⁶³, ὑπερηνορέων³⁶⁴, ὑπερηνορέη) hanno invece un valore dispregiativo, e indicano, in particolare, un fare insolente e arrogante.

Se così fosse anche nel nostro contesto, ὑπερηνορήσι non potrebbe dipendere dal participio κεκασμένα (ed essere dunque usato in riferimento alle opere del Padre); dovremmo piuttosto intendere: «tutte le opere insigni del grandissimo Padre contro gli atti di superbia». Quest'interpretazione, per quanto sia in linea con l'immagine del Dio cristiano³⁶⁵, presuppone tuttavia un uso troppo ardito della lingua, e va quindi rigettata.

Possono risultare a questo punto illuminanti le parole di Eustazio a proposito di ὑπερήνωρ: l'erudito bizantino osserva che talvolta la preposizione ὑπέρ può semplicemente rimarcare il concetto di «superiorità», senza implicare un uso dispregiativo del termine; più in particolare, commentando Hom., *od.* I 106, scrive:

δῆλον δ' ὅτι καὶ ὑπερήνωρ δύναται ὁ ἀγῆνωρ λεχθῆναι. καὶ αὐτὸ, κατ' ἄμφω τὰς ῥηθείσας ἐννοίας, τὴν τε ἐπαινετὴν καὶ τὴν ψεκτὴν³⁶⁶.

A mio avviso, la traduzione più corretta del passo è: «tutte le opere compiute dal grandissimo Padre, *che si distinguono per il loro carattere sovrumano*». Ritengo infatti che ἡνορέη sia qui da intendersi nel significato primigenio di «ciò che è proprio dell'uomo», con ὑπέρ che rimarca la superiorità delle opere divine rispetto a quelle umane.

Illuminante può essere, a tal proposito, un passo della *Pace* di Aristofane (vv. 50ss.):

³⁶³ Cfr. ad esempio Hes., *theog.* 995: «un gran re tracotante», detto a proposito di Pelia.

³⁶⁴ Cfr. ad esempio Hom., *il.* IV 176: «qualcuno dei Troiani arroganti».

³⁶⁵ Cfr. in particolare *Sept.*, Gb. 22,29 e Prov. 3,34; cfr. anche Jac. 4,6 e 1Pt. 5,5.

³⁶⁶ Il passo è segnalato da J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 128.

ἐγὼ δὲ τὸν λόγον γε τοῖσι παιδίοις / καὶ τοῖσιν ἀνδράσιοι καὶ
τοῖς ἀνδράσιν / καὶ τοῖς ὑπερτάτοισιν ἀνδράσιν φράσω / καὶ τοῖς
ὑπερηννορέουσιν ἔτι τούτοις μάλα³⁶⁷.

D'accordo con questa interpretazione mi pare essere anche Rossignol³⁶⁸,
che scrive infatti:

dans notre églogue, il [ὑπερηννορήσι] signifie une valeur extraordinaire, ou
plutôt surhumaine.

μαθήση: cfr. *Sept.*, Sir. 8,8:

Non disdegnare i discorsi dei saggi, medita piuttosto le loro massime, perché da
loro imparerai (μαθήση) la dottrina e potrai metterti a servizio dei grandi

e 8,9:

Non trascurare i discorsi dei vecchi, perché anch'essi hanno imparato
(ἔμαθον) dai loro padri; da loro imparerai (μαθήση) il discernimento e come ri-
spondere nel momento del bisogno.

Μανθάνω, che deriva, per ampliamento, dall'aoristo ἔμαθον, indica
l'«acquisizione spirituale» di un oggetto e, più in generale, il processo che con-
duce alla formazione della personalità di un individuo.

L'ambito d'uso per noi più interessante è quello della mistica culturale, in
cui il termine indica la ricezione da parte del miste dello ἱερὸς λόγος. Degna
di rilievo è, a tal proposito, la conversazione con cui si apre il *Corpus Hermeti-*
cum (I 1ss.): «che cosa vuoi sentire e vedere e, con il pensiero, apprendere (μα-

³⁶⁷ «Ed io voglio esporre l'argomento della commedia ai ragazzi, ai giovanotti, agli uomini,
alle persone più autorevoli ed ai superuomini: a loro soprattutto» (trad. it. G. MASTROMAR-
CO, Aristofane, *Commedie*, vol. I, UTET, Torino 1983, p. 575. «Superuomini» è anche la tradu-
zione di U. Albin (Aristofane, *Pace*, Garzanti, Milano 2002, p. 7), mentre H. Van Daele (Ari-
stophane, *Les Guêpes, La Paix*, vol. II, Les Belles Lettres, Parigi 1964, p. 101) rende «ceux qui
se croient au-dessus des hommes» («coloro che si considerano al di sopra degli uomini») e B.
Marzullo (Aristofane, *Le commedie*, Laterza, Bari 1968, p. 274) «padreterni».

³⁶⁸ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 128.

θεῖν) e conoscere?»³⁶⁹ – domanda Poimandres a colui che riceve la rivelazione – «voglio istruirmi (μαθεῖν) sugli esseri e comprendere la natura, conoscere Dio»³⁷⁰.

Secondo Reitzenstein, l'espressione τὴν τῶν ὄντων φύσιν μαθεῖν, variamente attestata in tutto il *Corpus*, «è quasi una formula per indicare la contemplazione di Dio»³⁷¹.

Un uso non dissimile è attestato nei *Settanta*, dove μανθάνω si configura come il verbo tecnico per designare l'atto di chi si sottomette, per adempierla, alla volontà di Dio, quale si manifesta soprattutto nel νόμος, la Legge: è Dio, quindi, con la sua volontà, colui intorno al quale ruota ogni apprendimento che sia veramente tale.

Anche nel *Nuovo Testamento* μανθάνω designa un processo di conoscenza che si fonda sulle Sacre Scritture e ha come oggetto non già la volontà di Cristo, ma quella del Padre. Dal Figlio si può imparare, piuttosto, che la volontà di Dio e il suo adempimento non arrecano peso e affanno, ma pace e gioia a tutti coloro che, in comunione con lui, gli si sottomettono. In altre parole, Gesù non è un διδάσκαλος alla maniera degli scribi (che pretendono di essere i soli a interpretare correttamente le Scritture), ma il segno in cui è visibile l'avvento del regno di Dio, nel quale si realizza, appunto, la volontà santa e giusta di lui³⁷².

Nell'ecloga greca l'oggetto del μανθάνειν è rappresentato, come s'è visto, dalle ἡρώων ἀρετὰς nonché dagli ἔργα τοῦ θεοῦ: il fanciullo apprenderà non solo il Bene (le virtù degli uomini giusti), ma sarà iniziato anche ai misteri di Dio, che lo vedranno coinvolto in prima persona in quanto Salvatore dell'umanità.

Molli paulatim flavescet campus arista

³⁶⁹ Trad. it. V. SCHIAVONE, *Corpus Hermeticum*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2010 [2001], p. 57.

³⁷⁰ Trad. it. V. SCHIAVONE, *op. cit.*, p. 57.

³⁷¹ Cfr. R.A. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*², Leipzig 1920, p. 141.

³⁷² Per la discussione sull'uso del termine ho fatto riferimento alla v. μανθάνω (a cura di K.H. RENGSTORF) di G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *op. cit.*, vol. VI, coll. 1053ss.

(Verg., *eccl.* IV 28)

Πρῶτα μὲν ἀνθερίκων ξανθῶν ἥγοντο ἄλωαί.

(*or.* 184, 29)

Virgilio si sofferma sui prodigi che accompagnano, questa volta, il momento dell'adolescenza: il primo riguarda la campagna (*campus*) che, a poco a poco (*paulatim*), biondeggerà (*flavescet*) di spighe ondegianti (*molli ... arista*).

Dal momento che non c'è niente di miracoloso nella graduale maturazione del grano, è possibile, secondo Clausen³⁷³, che il poeta alluda ancora una volta al tema dell'*autòmatos bíos*, intendendo dire che il campo si ricoprirà di spighe pur non essendo stato coltivato (si pensi ai rovi del verso successivo)³⁷⁴.

A mio avviso, invece, Virgilio non è tanto interessato, in questo caso, a sottolineare la nascita spontanea della vita, ma intende piuttosto mettere in parallelo la maturazione del fanciullo con quella dell'ambiente circostante, che si riveste dei colori, degli odori e dei sapori tipici del *locus amoenus*. Il vero miracolo consiste, allora, nel perfetto equilibrio armonico che l'umanità, simboleggiata dal *puer*, ha nuovamente raggiunto con la natura.

La traduzione greca del verso non è particolarmente fedele all'originale: *molli* e *paulatim*, ad esempio, non sono affatto tradotti; tra *flavescet* ed ἥγοντο non c'è nessun legame, né a livello temporale né soprattutto a livello semantico (il tema del «biondo» è tuttavia conservato nell'aggettivo ξανθῶν); al singolare *campus* si fa corrispondere, con una minima variazione, il plurale ἄλωαί, e lo stesso dicasi per *arista* e ἀνθερίκων (si noti, peraltro, lo slittamento del caso: dall'ablativo *arista*, dipendente da *flavescet*, al genitivo ἀνθερίκων, dipendente da ἄλωαί).

Tuttavia, il senso generale della frase è grosso modo conservato, benché, a dire il vero, la traduzione greca non sia di facile intendimento. Non è chiaro, in particolare, il significato da attribuire all'imperfetto ἥγοντο, tanto che alcuni editori hanno proposto di emendarlo, malgrado sia concordemente tramandato da tutti i manoscritti.

³⁷³ Cfr. W. CLAUSEN, *op. cit.*, p. 136.

³⁷⁴ Clausen cita, a sostegno della sua tesi, Hor., *epod.* XVI 43s. *reddi ubi Cererem tellus inarata quotannis / et imputata floret usque vinea* e Ov., *met.* I 109s. *mox etiam fruges tellus inarata ferebat, / nec renovatus ager gravidis canea aristas*.

Heyne³⁷⁵, ad esempio, corregge in ἤχθοντο, intendendo così il verso: «i campi erano carichi di bionde spighe». Wilamowitz³⁷⁶ propone, invece, ἐπληθον («erano pieni») oppure ἔβριθον («erano carichi»)³⁷⁷. Heikel³⁷⁸ mantiene ἤγοντο, ma apporta altre correzioni, stravolgendo completamente il verso; legge infatti: βρώτα μὲν ἀνθερίκων ξανθῶν ἤγοντο ἀλώας, con βρώτα che funge da soggetto di ἤγοντο e ἀλώας da *accusativus loci*.

A mio avviso, non è necessario emendare il testo. La bontà della lezione ἤγοντο è infatti confermata dal commento costantiniano³⁷⁹: τουτέστιν, ὁ καρπὸς τοῦ θείου νόμου ἤγετο εἰς χρεῖαν.

La difficoltà consiste allora nel capire con quale specifico significato ἄγομαι venga utilizzato nel nostro contesto. Non è raro infatti che l'*interpres* greco si serva di un termine con una particolare accezione (lo abbiamo visto, ad esempio, a proposito di ὑπερηνόρησι).

Ebbene, Rossignol³⁸⁰ afferma che ἄγομαι si dica propriamente della crescita delle piante, citando innanzitutto un passo dei *Geoponica* (II 6, 27), dove il verbo è impiegato per esprimere «la crue d'un tige dans toute sa longueur»; quest'accezione è confermata anche da una glossa di Esichio (ἤγομεν· ηὔξομεν) nonché dalla glossa di un lessico degli *Anecdota* di Bekker (ἀνηγμένος· ηὔξημένος). Priva di fondamento appare dunque la traduzione di Cristofoli³⁸¹ «mostrarsi».

Com'è noto, il grano non è solo un simbolo di fertilità e di abbondanza, ma anche di morte e di rinascita (nella cultura classica come in quella cristiana). Interessante è, a tal proposito, Gv. 12,24s.:

³⁷⁵ Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 251, n.

³⁷⁶ In ed. Heikel.

³⁷⁷ Queste congetture sono verosimilmente suggerite dalla tradizione letteraria: cfr. ad esempio Theocr., *id.* I 46 περκαῖσι σταφυλαῖσι καλὸν βέβριθεν ἀλώα e VII 34 ἀδαίμων εὔκριθον ἀνεπλήρωσεν ἀλώαν.

³⁷⁸ Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 35.

³⁷⁹ Cfr. *or.* 184, 30.

³⁸⁰ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 130.

³⁸¹ Cfr. R. CRISTOFOLI, *op. cit.*, p. 131.

In verità, in verità io vi dico: se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto. Chi ama la propria vita, la perde e chi odia la propria vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna.

Il chicco di grano è dunque simbolo del Cristo che muore sulla croce per poi risorgere, ma anche simbolo dell'uomo che deve essere disposto a sacrificare la sua vita terrena se vuole risorgere a quella divina.

πρῶτα: è la lezione del codice J; VME leggono invece **πρῶτον**, che è impossibile per motivi metrici.

Dal momento che non c'è nessuna corrispondenza tra il **πρῶτα μὲν** della traduzione e il *paulatim* di Virgilio, Kurfess³⁸² propone la correzione ἡρέμ' ἄν («a poco a poco»), ma l'emendazione non è necessaria, poiché l'*interpret* greco, come si è avuto modo di notare in più occasioni, non è sempre fedele alla lettera dell'ipotesto.

Piuttosto, è possibile che il senso di gradualità espresso in latino dall'avverbio *paulatim* sia reso in greco dall'imperfetto, che puntualizza proprio il valore continuativo di un'azione (in questo caso il maturare dei campi).

Si aggiunga, peraltro, che il nesso **πρῶτα μὲν**, ampiamente attestato nella stessa sede metrica a partire da Omero³⁸³, è richiamato dal **δέ** dei due versi successivi.

Diversamente da Virgilio, dunque, il traduttore descrive l'insieme di prodigi che accompagnano la maturazione del fanciullo premurandosi di precisare anche la successione in cui si verificano e di sottolineare l'assoluta priorità del grano, simbolo principe di Cristo, sull'uva e sul miele (si tratta, in ogni caso, di una variazione non particolarmente rilevante e frutto, probabilmente, di ragioni di carattere metrico).

ἀνθερίκων: cfr. Hom., *il.* XX 227.

ξανθῶν: cfr. Ps.-Orph., *lith.* 594 ξανθῇ Δημήτερι (dove Demetra indica, per metonimia, il grano) e Xenoph., fr. 1, 10 D. ἄρτοι ξανθοὶ³⁸⁴ (in en-

³⁸² Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1936), col. 367.

³⁸³ Cfr. ad esempio *il.* XVI 495 e *od.* I 284.

³⁸⁴ L'intero contesto in cui l'espressione ricorre è di un certo interesse (vv. 5ss.): «Il vino è schietto, di quello che non ti tradisce, / dolcissimo nel cotto e sa di fiore; / l'incenso manda nell'aria un odore di tempio / e l'acqua è fresca, limpida e gradita, / il biondo pane posa sulla tavola veneranda / caricata di caci e miele pingue; / l'altare, al centro, è tutto infoltito di fiori, /

trambi i casi l'aggettivo ricorre nella stessa sede metrica della nostra traduzione). Cfr. anche Aesch., *Pers.* 617 ξανθῆς ἐλαίας.

ἄλωαί: cfr. Hom., *il.* V 499. Commentando questo verso omerico, Eustazio chiarisce l'esatto significato del termine ἄλωή:

ἄλωή δὲ οὐ μόνον ἡ φυτοφόρος γῆ, ἀλλ' ἰδοὺ καὶ ὁ τόπος, ἐν ᾧ πατεῖται ὁ πυρός.

Anche nel nostro contesto ἄλωή, che traduce il latino *campus*, è propriamente «il campo dove cresce e matura il grano».

Incultisque rubens pendebit sentibus uva.

(Verg., *eccl.* IV 29)

Εν δ' ἐρυθροῖσι βάτοισι παρήορος ἥλδανε βότρους.

(*or.* 185, 1)

Il secondo prodigio descritto da Virgilio è costituito dai grappoli d'uva rossa (*rubens ... uva*) che penderanno (*pendebit*) dai rovi incolti (*incultisque ... sentibus*).

La traduzione greca appare sostanzialmente fedele all'originale latino: a *uva* corrisponde βότρους, collocato, peraltro, nella stessa sede metrica; *pendebit* è tradotto con il costruito παρήορος ἥλδανε, che mostra il solito slittamento del tempo verbale dal futuro all'aoristo; a *sentibus* corrisponde βάτοισι, mentre l'aggettivo *rubens*, che nell'ipotesto è connesso con l'uva, viene qui utilizzato, per enallage, in riferimento ai rovi (detti appunto ἐρυθροῖσι)³⁸⁵; l'aggettivo

musica e festa avvolgono la casa. / Innanzi tutto si deve, da savi, lodare il Divino, / con racconti buoni e con discorsi puri, / libare pregando di poter operare da giusti» (trad. it. E. MANDRUZZATO, *op. cit.*, p. 137).

³⁸⁵ V. Reichmann (*Römische Literatur in griechischer Übersetzung*, «Philologus» Suppl. 34/3 (1943), p. 60) critica lo spostamento dell'aggettivo, ma quest'enallage, come afferma la Coronati (*art. cit.*, p. 78), «rende espressivamente [...] il quadro del rovetto, rosso, ovviamente, perché i rossi grappoli lo imporporano».

incultis, infine, non è tradotto, forse perché considerato superfluo dall'*interpretas greco*³⁸⁶.

Questo verso può essere confrontato, insieme con il precedente (*or.* 184, 29), con un frammento di Papia di Gerapoli, citato in Iraen., *adv. haer.* V 33, 3s.:

Così i presbiteri che hanno visto Giovanni, il discepolo del Signore, ricordano di avere udito da lui come il Signore, a proposito di questi tempi, insegnava e diceva: «Verranno giorni in cui nasceranno vigne, con diecimila viti ciascuna. Ogni vite avrà diecimila tralci ed ogni tralcio avrà diecimila poppaioni. Ogni poppaione avrà diecimila pampini, ed ogni pampino diecimila grappoli. Ogni grappolo avrà diecimila acini ed ogni acino spremuto darà venticinque metrete di vino. Quando uno dei santi prenderà un grappolo, un altro grappolo griderà: Prendi me, io sono migliore e per mio mezzo benedici il Signore. Così pure un chicco di frumento darà diecimila spighe ed ogni spiga avrà diecimila chicchi. Ogni chicco darà dieci libbre di fior di farina pura. Anche gli altri frutti, semi ed erbe saranno secondo queste proporzioni. Tutti gli animali che si nutrono di questi cibi che si prendono dalla terra saranno pacifici e in armonia tra loro. Essi saranno sottomessi senza alcuna riluttanza agli uomini». Queste cose Papia, uditor di Giovanni e compagno di Policarpo, uomo venerabile, le attestava per iscritto, nel quarto dei suoi libri³⁸⁷.

Ma mietitura e vendemmia vengono menzionate già nell'*Apocalisse* di Giovanni (14,14ss.) come simboli del giudizio divino:

E vidi: ecco una nube bianca, e sulla nube stava seduto uno simile a un Figlio d'uomo: aveva sul capo una corona d'oro e in mano una falce affilata. Un altro angelo uscì dal tempio, gridando a gran voce a colui che era seduto sulla nube: Getta la tua falce e mieti; è giunta l'ora di mietere, perché la messe della terra è matura. Allora colui che era seduto sulla nube lanciò la sua falce sulla terra e la terra fu mietuta. Allora un altro angelo uscì dal tempio che è nel cielo, tenendo anch'egli una falce affilata. Un altro angelo, che ha potere sul fuoco, venne dall'altare e gridò a gran voce a quello che aveva la falce affilata: Getta la tua falce affilata e vendemmia i grappoli della vigna della terra, perché le sue uve sono mature. L'angelo lanciò la sua falce sulla terra, vendemmiò la vigna della terra e rovesciò l'uva nel grande tino dell'ira di Dio.

³⁸⁶ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 78, n. 27: «Ritengo che [...] il nostro abbia considerato implicito il carattere prodigioso della nascita dell'uva su dei rovi nel fatto stesso, e quindi superfluo sottolineare la mancanza di coltivazione».

³⁸⁷ Trad. it. E. BELLINI, Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 474s.

Nella tradizione giudaico-cristiana, l'immagine del rovo evoca, d'altra parte, un celebre episodio narrato nell'*Esodo* (3,1ss.): Dio che parla a Mosè da un rovo ardente, assicurandogli la liberazione del popolo d'Israele.

Tale rovo, peraltro, è connesso da Clemente Alessandrino (*paed.* II 8, 75, 1s.) alla corona di spine che cinse il capo del Cristo:

Quando l'onnipotente Signore dell'universo comincia a legiferare per mezzo del suo *Lógos*, e volle che divenisse manifesta a Mosè la sua potenza, gli si mostrò in visione divina sotto forma di luce nel rovetto ardente (ἐπὶ φλεγομένῳ βάτῳ), e il rovetto è una pianta spinosa. Quando cessò di dar legge e terminò il suo passaggio fra gli uomini il Verbo, il Signore, è ancora misteriosamente coronato di spine. Da qui ritornando al luogo di dove discese ripete il principio della sua antica venuta, perché colui che la prima volta era stato veduto in un rovetto ardente, il *Lógos*, e che da ultimo fu levato in alto in mezzo alle spine, mostrasse che tutto ciò che è avvenuto è l'opera di una potenza unica, essendo l'unico Figlio del Padre unico, principio e fine dei secoli³⁸⁸.

Ancora Clemente Alessandrino (*paed.* II 2, 19, 3) assimila il Cristo a un grappolo d'uva, il cui succo rappresenta il sangue versato per la nostra salvezza:

Poi la santa vite portò il grappolo profetico. Il grande grappolo (ὁ μέγας βότρυς), cioè il *Lógos*, che è stato messo sotto il torchio per noi, poiché aveva voluto che il sangue della vite fosse mescolato all'acqua come il Sangue è mescolato alla salvezza³⁸⁹.

L'immagine dell'uva cresciuta in mezzo ai rovi potrebbe tuttavia sembrare in contraddizione con Lc. 6,44 οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν, «né si vendemmia uva da un rovo», espressione con la quale si intende che il Bene non può nascere dal Male. Ma attraverso la sua morte il Cristo permette che questo miracolo si compia:

Egli infatti con la propria Passione liberandoci da scandali e da peccati e da queste spine e rendendo inoperoso il diavolo a ragione e con esultanza diceva: Dove è, morte, il tuo pungiglione?. E noi dai rovi raccogliamo uva e fichi dalle spine³⁹⁰,

³⁸⁸ Trad. it. MARIA GRAZIA BIANCO, *op. cit.*, pp. 341s.

³⁸⁹ Trad. it. MARIA GRAZIA BIANCO, *op. cit.*, p. 297. Cfr. anche Num. 13,24.

³⁹⁰ Trad. it. M.G. BIANCO, *op. cit.*, p. 341.

si legge in Clemente Alessandrino, *paed.* II 8, 74, 3.

ἐρυθροῖσι: l'aggettivo ἐρυθρός, che non è mai attestato in riferimento ai rovi, ricorre tuttavia in Omero per designare il vino (cfr. *od.* V 165, IX 163 e 208 etc.).

βάτοισι: cfr. Hom., *od.* XXIV 230 e, più in particolare, Bion., *epitaph. Adon.* 21 (sconvolta per la morte di Adone, Afrodite va errando scalza: i rovi la lacerano e raccolgono il suo sacro sangue).

παρήορος: il termine, che funge da complemento predicativo del soggetto βότρυς, viene dal verbo παραιῶ.

Come fa notare Rossignol³⁹¹, il suo significato primitivo va ricercato nella sfera equestre, dove indica il cavallo attaccato al fianco del carro (in gergo tecnico, il «trapelo» o «bilancino») ³⁹²; ma παρήορος è utilizzato anche in senso metaforico, nel significato di «disteso» ³⁹³ oppure di «folle» ³⁹⁴.

Si tratta dunque di un aggettivo ricercato, la cui *iunctura* con βότρυς è quantomeno insolita. La Coronati³⁹⁵, che intende come «attaccato di lato» o «appeso di lato», ritiene che

il traduttore, avendo colto la caratteristica fisica espressa da *pendebit*, in senso esclusivamente verticale, abbia voluto con παρήορος valorizzare la posizione laterale dell'uva rispetto ai rovi (παρά = «a lato»), sì che l'immagine appare scolpita con precisione naturalistica.

A mio avviso, invece, παρήορος può essere reso semplicemente con «appeso», «sospeso», senza dover per forza sottolineare la precisa posizione del grappolo rispetto ai rovi (si tenga presente, peraltro, che il traduttore rende gli *incultis ... sentibus* dell'ipotesto latino con un complemento di stato in luogo, intendendo, verosimilmente, che l'uva è cresciuta in mezzo ai rovi, e non lateralmente). Di conforto a questa interpretazione è ancora una volta una glossa di

³⁹¹ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 131.

³⁹² Cfr. Hom., *il.* XVI 471.

³⁹³ Cfr. Hom., *il.* VII 156 ed Aesch., *Prom.* 363.

³⁹⁴ Cfr. Hom., *il.* XXIII 603.

³⁹⁵ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 79.

Esichio, che indica proprio in παραιωρούμενος (appunto «appeso», «sospeso») un possibile equivalente di παρήορος³⁹⁶.

ἥλδανε: si tratta dell'aoristo secondo del verbo ἄλδαινω; questa forma è attestata soltanto in Omero (*od.* XXIV 368): ἄγχι παρισταμένη μέλε' ἥλδανε ποιμένι λαῶν, «postasi accanto, accrebbe le membra a quel pastore di popoli» (è Atena che si avvicina a Odisseo, rendendolo più alto e robusto, e perciò del tutto simile a un dio nell'aspetto)³⁹⁷.

Il verbo è però utilizzato da Omero transitivamente, mentre nel nostro contesto è intransitivo. Rossignol³⁹⁸ segnala allora un lessico degli *Anecdota* di Bekker, che interpreta ἄλδαινων come αὐξόμενος, e conclude che

dans notre vers il [ἄλδαινω] ne se peut prendre différemment.

Come ἄλδαινω, in effetti, anche il verbo αὔξω / αὐξάνω ha un uso prevalentemente transitivo, ma è impiegato talvolta anche intransitivamente. Più in particolare, val la pena di confrontare il nostro verso con due passi del *Nuovo Testamento*: Lc. 1,80 τὸ δὲ παιδίον ἡὔξανεν³⁹⁹ e Act. 6,7 καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἡὔξανεν⁴⁰⁰.

Si confronti anche Quint. Smyrn. IX 473 ἀλδαινῆται ... ἄρουρα, «rifiorisce il campo» (dove il campo è immagine di Filottete che, guarito dalla piaga che lo tormentava, rifiorisce all'improvviso nell'intera persona).

βότρυς: il termine ricorre nella stessa sede metrica in Hes., *op.* 611, ma risulta attestato anche in Hom., *il.* XVIII 562, seppur al plurale.

Più interessante è tuttavia il confronto con Hom., *hymn.* VII 38-40: «poi dall'alto della vela germogliò una vite, / da entrambi i lati, e penzolavano giù molti / grappoli (βότρυες)»⁴⁰¹.

³⁹⁶ La glossa è segnalata da M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 142, n.

³⁹⁷ Cfr. anche Hom., *od.* XVIII 70.

³⁹⁸ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 131.

³⁹⁹ Cfr. anche Lc. 2,40.

⁴⁰⁰ Cfr. anche Act. 12,24 e 19,20.

⁴⁰¹ Trad. it. G. ZANETTO, *Inni omerici*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2006 [1998], p. 185.

Et durae quercus sudabunt roscida mella.

(Verg., *Ecl.* IV 30)

Σκληρῶν δ' ἐκ πεύκης λαγόνων μέλιτος ῥέε νᾶμα.

(*Or.* 185, 3)

Virgilio descrive l'ultimo prodigio che fa da sfondo all'adolescenza del *puer*: insieme alle spighe biondegianti (v. 28) e ai grappoli d'uva rossa (v. 29), si vedrà anche rugiada di miele stillante dalle dure querce.

La traduzione greca non è propriamente fedele all'ipotesto latino: l'*interpretres* sostituisce l'immagine delle querce (*quercus*) con quella del pino (πεύκης), dando vita, peraltro, a una complessa perifrasi; rende il futuro *sudabunt* («stilleranno») con l'imperfetto ῥέε («colava»); trasforma parzialmente l'immagine della «rugiada di miele» (*roscida mella*) in quella del «fiotto di miele» (μέλιτος ... νᾶμα); conserva la nozione di «durezza», ma la riferisce, per enallage, a un elemento nuovo, le cavità del pino (λαγόνων). Quest'ultima variazione, in particolare, si può forse spiegare alla luce di *orac. Sibyll.* VIII 457 παρθένου ἐκ Μαρίας λαγόνων: è Gesù che, pur venendo dal cielo, si fa uomo e nasce dal ventre di Maria.

Si può notare, in ultimo, un'interessante inversione a livello sintattico: il soggetto della proposizione virgiliana (*duræ quercus*) diviene, nella traduzione, complemento di moto da luogo (σκληρῶν δ' ἐκ πεύκης λαγόνων), mentre il complemento oggetto (*roscida mella*) diventa soggetto (μέλιτος ... νᾶμα).

Il verso può essere confrontato con Ap. 10,8ss.:

Poi la voce che avevo udito dal cielo mi parlò di nuovo: «Va', prendi il libro aperto dalla mano dell'angelo che sta in piedi sul mare e sulla terra». Allora mi avvicinai all'angelo e lo pregai di darmi il piccolo libro. Ed egli mi disse: «Prendilo e divoralo; ti riempirà di amarezza le viscere, ma in bocca ti sarà dolce come il miele». Presi quel piccolo libro dalla mano dell'angelo e lo divorai; in bocca lo sentii dolce come il miele, ma come l'ebbi inghiottito ne sentii nelle viscere tutta l'amarezza.

In questo passo dell'*Apocalisse* la dolcezza del libro rimanda alla salvezza promessa da Dio, mentre l'amarezza rappresenta l'ostinazione nel male dei cattivi.

Il miele, che, come s'è detto già, è il nutrimento dell'Emmanuele insieme alla panna (cfr. *Sept.*, Is. 7,15), si associa anche all'idea di sapienza. Si veda *Sept.*, Prov. 24,13s.:

Mangia il miele, figlio mio, perché è buono e il favo è dolce al tuo palato. Sappi che tale è la sapienza per te; se la trovi, avrai un avvenire e la tua speranza non sarà stroncata.

Si veda anche *Sept.*, Sir. 24,19s.:

Avvicinatevi a me [la Sapienza], voi che mi desiderate, e saziatevi dei miei frutti, perché il ricordo di me è più dolce del miele, il possedermi vale più del favo di miele.

Il miele è dunque immagine della saggezza che «scorre», che promana dalla «dura» parola di Dio.

E ancora, esso è uno dei segni inequivocabili dell'avvento del regno di Dio, come si deduce chiaramente da *orac. Sibyll.* III 743ss.:

Verrà sugli uomini il grande giudizio e anche il regno. / Infatti la terra, che tutto produce, darà ai mortali i migliori / frutti, infiniti, di grano, vino e olio; / e dal cielo una soave bevanda di dolce miele⁴⁰².

σκληρῶν: cfr. Hes., *theog.* 839.

Σ. è l'aggettivo che, in Gv. 6,60, alcuni dei discepoli utilizzano per definire il discorso di Gesù sul «pane della vita»: costoro, che non credono e non riescono perciò ad accettare il mistero della presenza di Cristo nel pane e nel vino, finiranno per abbandonare il Maestro e non si salveranno. Chi, a differenza loro, avrà fede e non cercherà di penetrare gli imperscrutabili disegni divini, riceverà in dono la vita eterna.

δ' ἔκ: è la lezione del codice V; JME leggono invece δὲ (e così anche Vallesius, Heyne e Maittaire che, come s'è ricordato più volte, non conoscono il manoscritto vaticano).

πεύκης: cfr. Hom., *il.* XXIII 328 ἢ δρυὸς ἢ πεύκης, «[un tronco] di quercia o di pino»; cfr. anche *Sept.*, Is. 60,13 καὶ ἡ δόξα τοῦ Λιβάνου

⁴⁰² Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, pp. 118s.

πρὸς σὲ ἦξει ἐν κυπαρίσσῳ καὶ πεύκῃ καὶ κέδρῳ ἅμα, δο-
ξάσαι τὸν τόπον τὸν ἅγιόν μου, «e la gloria del Libano verrà a te, con
il cipresso, il pino e insieme il cedro, per glorificare il mio luogo santo».

Sembra che non vi sia ragione alcuna in grado di spiegare la sostituzione
della quercia con il pino, a parte la libertà con cui l'*interprete* greco dimostra di
procedere nella sua traduzione.

Tuttavia, se è vero che il pino non riveste un particolare valore simbolico
nel primo cristianesimo (solo nel Medioevo viene talvolta impiegato come albe-
ro del Paradiso), è vero anche che nell'antichità classica esso era consacrato a
Cibele, dea della fecondità, e considerato un simbolo di immortalità.

λαγόνων: il termine, normalmente utilizzato per indicare il fianco degli
uomini e degli animali, nonché le cavità della terra, è qui per la prima volta rife-
rito a un albero.

Come fa notare la Coronati⁴⁰³, il concetto di «cavo» è presente, sempre a
proposito del miele, nello stesso Virgilio: cfr. *georg.* II 452-53 *nec non et apes
examina condunt / corticibusque cavis manant ex exilice*), e in Orazio: cfr. *e-
pod.* XVI 47 *mella cava manant ex ilice*.

μέλιτος: cfr. Hom., *Il.* I 249 τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυ-
κίων ῥέεν αὐδῇ, «dalla cui lingua più dolce del miele scorreva la voce»⁴⁰⁴.
Il miele, associato alla voce del saggio Nestore, è qui immagine della sapienza
(cfr. *supra*). Clemente Alessandrino (*paed.* I 6, 51, 1) cita il verso omerico,
commentandolo così: «Quel verso [...] mi sembra che sia stato detto del Lógos
che è miele»⁴⁰⁵.

ῥέε: cfr. Hom., *od.* XVII 209 ῥέεν ὕδωρ e Theocr., *id.* XXI 46 ῥέεν
αἶμα.

νᾶμα: il termine, che ricorre anche a 183, 14 a proposito del latte (cfr. *su-
pra*), è ampiamente attestato nella tragedia⁴⁰⁶. Si veda anche Plat., *Tim.* 75e τὸ
δὲ λόγων νᾶμα ἔξω ῥέον.

⁴⁰³ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 78, n. 27.

⁴⁰⁴ Trad. it. G. CERRI, *op. cit.* (vol. I), p. 137. Cfr. anche Theocr., *id.* XX 27.

⁴⁰⁵ Trad. it. M.G. BIANCO, *op. cit.*, p. 237.

⁴⁰⁶ Cfr., ad esempio, Soph., *Ant.* 1130 ed Eur., *Herc. fur.* 625.

Pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis.

(Verg., *eccl.* IV 31)

Παῦρα δ' ὅμως ἵχνη προτέρας περιλείπεται ἄτης.

(*or.* 185, 7)

Se si eccettua il solito passaggio dal futuro (*suberunt*) al presente (περιλείπεται), la traduzione greca del verso è assai fedele, persino nella disposizione dei termini. Degna di nota è, tuttavia, la resa del nesso *priscae ... fraudis* con l'espressione προτέρας ... ἄτης.

Virgilio e l'*interpretes* greco alludono qui a due realtà completamente diverse: mentre il primo, richiamandosi al v. 13, si riferisce con ogni probabilità alla colpa connessa con la guerra civile⁴⁰⁷, il secondo ha in mente, a mio avviso, il peccato adamico, che provocò la caduta dell'umanità e la sua conseguente rovina⁴⁰⁸.

Particolarmente interessante è l'uso da parte dell'*interpretes* greco del termine ἄτη, per il quale è assai difficile – se non addirittura impossibile – trovare in italiano, e in una qualsiasi lingua moderna, un corrispondente capace di rendere la complessità e la pregnanza insite nel concetto: ἄτη è infatti l'accecamento dell'individuo, che non è più in grado di distinguere ciò che lo danneggia e perciò commette colpa cadendo in rovina.

In Omero l'accecamento è il prodotto di un intervento ostile e distruttivo da parte della divinità, che disturba la mente dell'uomo, limitandone la capacità di giudizio e conducendolo così alla sciagura. Più in particolare, in *il.* XIX 83ss. Agamennone spiega il gesto che provocò l'ira di Achille, adducendone la responsabilità proprio ad ἄτη:

Voglio spiegarmi con il Pelide; e voi altri Argivi / state a sentire, cercate ognuno di capir bene le mie parole. / Spesso gli Achei mi facevano il tuo stesso discorso, / rimproverandomi; ma il colpevole non sono io, / bensì Zeus e la Moira e l'Erinni che vaga nel buio, / che cieca follia (ἄγχιον ἄτην) m'ispirarono nell'assemblea, / il giorno in cui strappai ad Achille il suo premio. / Ma che potevo fare? Qualsiasi cosa un dio manda ad affetto. / La figlia maggiore di Zeus è Ate che tutti acceca, / maledetta; ha i piedi

⁴⁰⁷ Cfr. W. CLAUSEN, *op. cit.*, p. 137.

⁴⁰⁸ Cfr. Gen. 3.

leggeri: non poggia sul suolo, / ma invece cammina sopra le teste degli uomini, / danneggiandoli; su due, uno lo prende. / Fu accecato un giorno anche Zeus, che pure il migliore / si dice che sia fra gli uomini e fra gli dei⁴⁰⁹.

E ἄτη è, altresì, la cieca follia di cui è vittima Paride quando rapisce Elena, dando inizio, di fatto, alla rovina di Troia⁴¹⁰.

Anche Solone ed Eschilo riconoscono l'esistenza nel mondo di un'azione divina come fonte dell'errore e del fallimento umani, ma la collocano all'interno di un coerente sistema di giustizia, nel quale la divinità, lungi dall'agire indiscriminatamente, interviene a punire gli atti di *hýbris* degli uomini malvagi. In Ag. 381ss. Eschilo dà una nuova definizione di ἄτη, la cui azione sarebbe innescata proprio dalla violazione della giustizia:

Perché non esiste difesa per l'uomo / che nella sazietà generata da ricchezza / ha colpito con un calcio / il grande altare della Giustizia / sino a farla scomparire. / Fa forza su di lui la sciagurata Persuasione, / irresistibile figlia di Ate consigliera. / Ogni rimedio è vano: non resta nascosta, / anzi risplende, luce sinistra, la colpa⁴¹¹.

Il tragediografo applica questo complesso meccanismo non solo ai Troiani, che, con il ratto di Elena, violano il principio dell'ospitalità, ma anche ad Agamennone, assassino della figlia e capo di una spedizione militare presentata come «eccessiva».

Per Solone e per Eschilo, dunque, la rovina cui l'uomo va incontro non è il prodotto del capriccio della divinità, ma implica delle precise responsabilità da parte dell'individuo. La sofferenza che viene all'uomo dalla sua sciagura non è, tuttavia, fine a se stessa, ma ha un valore paideutico e conduce, in ultimo, alla saggezza (si pensi, in particolare, al cosiddetto principio eschileo del πάθει μάθος).

⁴⁰⁹ Trad. it. G. CERRI, *op. cit.* (vol. II), p. 1003.

⁴¹⁰ Cfr. Hom., *il.* VI 356 e XXIV 28.

⁴¹¹ Trad. it. E. MEDDA, Eschilo, *Orestea*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2004 [1995], pp. 262s. Si noti come in Eschilo la violazione della giustizia sia una conseguenza della sazietà generata dalla ricchezza, secondo la celebre formula soloniana «sazietà genera eccesso, quando una grande ricchezza si accompagni a uomini che non hanno mente assennata» (cfr. fr. 1 G.-P.; cfr. anche Pind., *olym.* I 56 e XIII 10).

A mio avviso, il traduttore greco dell'ecloga ha applicato la categoria classica (e in particolare eschilea) di ἄτη all'episodio genesiaco del peccato originale: persuasi da un'entità demoniaca – il Serpente – Adamo ed Eva si macchiano di *hýbris*, poiché, mangiando il frutto dell'Albero della Conoscenza, valicano il limite imposto loro da Dio; la loro colpa è così causa della caduta e della rovina dell'umanità, che può tuttavia trovare ora una possibilità di riscatto e di salvezza in Cristo⁴¹². Possiamo dunque intendere il nesso προτέρως ... ἄτης come «prima colpa» o anche «primo castigo».

παῦρα: l'aggettivo, che è forma poetica per ὀλίγος, è ampiamente attestato in Omero (cfr., in particolare, *il.* IX 333 e *od.* II 241).

ἴχνη: il termine ricorre nella stessa sede metrica in Opp., *hal.* I 51; cfr. anche Aesch., *Ag.* 1184s. ἴχνος κακῶν / ... τῶν πάλαι πεπραγμένων e Soph., *Oedyp. tyr.* 109 ἴχνος παλαιᾶς ... αἰτίας.

προτέρως: cfr. Soph., *Oedyp. tyr.* 164 προτέρως ἄτας (Edipo invoca l'aiuto della triade divina Atena-Artemide-Apollo, affinché venga nuovamente in aiuto della città, gravata da una grande sciagura).

περιλείπεται: cfr. Eur., *Herc. fur.* 124 λέλοιπε ... ἴχνος. Si tratta di un prosaismo, per cui si veda, in particolare, Plat., *pol.* 270d τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὀλίγον τι περιλείπεται.

ἄτης: il termine ricorre nella stessa sede metrica in Hom., *il.* VI 356 e XXIV 28, nonché XIX 88. Cfr. anche Apoll. Rhod. III 56 συνορίνεται ἄτη e IV 817 ἐπινίσσεται ἄτη; Nicandr., *ther.* 244 καταβόσκειται ἄτη e *alex.* 81 χελλύσεται ἄτη; Opp., *hal.* II 609 ἀναφαίνεται ἄτη, III 407 ὀλοφύρεται ἄτην, IV 127 περιβάλλεται ἄτην.

Quae temptare Thetin ratibus, quae cingere muris

Oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos.

(Verg., *ecl.* IV 32-33)

Πόντον ἐπαΐξαι περί τ' ἄστεα τείχεσι κλείσαι,

⁴¹² Cfr. anche *orac. Sibyll.* I 78ss. ἦλυθεν ἄτη / ὑστάτη οὐρανόθεν βεβολημένη, ἦ βιότοιο / δεινούς ἐξεῖλεν.

Ῥῆξαι τ' εἰλιπόδων ἐλκύσμασι τέλσον ἀρούρης.

(or. 185, 8-9)

Virgilio indica come conseguenza dei *priscae vestigia fraudis* la necessità di «sfidare Teti con le navi» (*temptare Thetin ratibus*), di «cingere le città con le mura» (*cingere muris / oppida*) e di «tracciare solchi nella terra» (*telluri infindere sulcos*); più in particolare, il poeta fa ricorso a tre proposizioni relative, ugualmente rette da *iubeant* e caratterizzate dall'anafora del pronome *quae* (che si riferisce chiaramente ai *vestigia* del v. 31).

La traduzione è fedele all'originale, ma evidenzia alcune interessanti variazioni: l'*interpretes* greco rimpiazza le tre proposizioni relative dell'ipotesto latino con altrettante infinitive epesegetiche, e per mezzo di esse chiarisce e precisa l'espressione ἵχνη προτέρως ... ἄτης del verso precedente (si noti anche che, diversamente dal solito, viene conservato il futuro); omette il riferimento alla divinità pagana Teti (che indica, per metonimia, il mare), nonché quello alle navi (quest'ultimo forse perché ritenuto superfluo), e rende il *temptare* («sfidare») dell'ipotesto latino con ἐπαΐξαι («balzare» o anche «avventarsi»); amplifica la terza delle proposizioni virgiliane, sostituendo i «solchi» (*sulcos*) con il «trascinamento dei buoi dalle zampe storte» (εἰλιπόδων ἐλκύσμασι) e la «terra» (*telluri*) con il «confine del campo» (τέλσον ἀρούρης), probabilmente per supplire alla soppressione di *iubeant*.

Si noti, infine, sempre a proposito della terza proposizione, il solito slittamento dei casi: dall'accusativo *sulcos* al dativo ἐλκύσμασι e dal dativo *telluri* all'accusativo τέλσον.

Precedentemente abbiamo identificato la «prima colpa» con il peccato originale; in Gen. 3,17ss. Dio riferisce ad Adamo la punizione che lo aspetta per aver trasgredito il Suo ordine:

All'uomo disse: Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: «Non devi mangiarne», maledetto il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba dei campi. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché non ritornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai!

Avendo mangiato dell'albero proibito, Adamo non potrà godere più dei frutti spontanei del giardino dell'Eden, ma dovrà procurarsi il cibo con il dolore e la fatica.

Ebbene, nella traduzione greca della bucolica si allude chiaramente alla necessità di lavorare la terra sì da trarne i frutti per vivere (e non si dimentichi l'*amplificatio* di cui questa proposizione è oggetto!), mentre nuovi rispetto al passo del *Genesi* sono i riferimenti alle irruzioni sul mare e alla recinzione delle città. E' ben chiaro, tuttavia, che si tratta di altrettante conseguenze della caduta dell'umanità, che, privata di quella condizione di spensierata felicità propria del Paradiso terrestre, è costretta a lottare per ottenere ciò che in origine le spettava di diritto.

Più in particolare, altri riferimenti al tema dell'aratura sono in *orac. Sibyll.* VII 146s. οὐκέτι τις κόψει βαθὺν αὐλάκα γυρῶ ἀρότρῳ / οὐ βόες ἰθυντῆρα κάτω βάψουσι σίδηρον, «nessuno più tratterà un solco profondo con il curvo aratro, / i buoi non affonderanno nella terra il ferro che procede diritto»⁴¹³ e II 211 οὐ βόες ἰθυντῆρες ἀροτρεύσουσιν ἄρουραν, «né i buoi, che tracciano il solco diritto, areranno il campo»⁴¹⁴.

Quanto, invece, al tema del mare, si confronti *orac. Sibyll.* II 210 οὐ ναῦς ἔμφορτος ἐπὶ κύμασι ποντοπορήσει, «né la nave da carico solcherà le onde del mare»⁴¹⁵, nonché Hes., *op.* 236s. θάλλουσιν δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές· οὐδ' ἐπὶ νηῶν / νίσονται, «essi [gli uomini giusti] fioriscono di beni senza fine, né debbono salpare sulle navi»⁴¹⁶.

Per il tema della recinzione delle città, si confronti, infine, il I libro degli *Oracoli Sibillini*: al peccato adamico e alla caduta dell'umanità (vv. 38ss.) si fanno seguire qui il progressivo popolamento della terra e la sua antropizzazione, con la costruzione di case, città e per l'appunto di mura (vv. 65ss.)⁴¹⁷.

⁴¹³ Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 162.

⁴¹⁴ Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 83.

⁴¹⁵ Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 83.

⁴¹⁶ Trad. it. L. MAGUGLIANI, *op. cit.*, p. 111.

⁴¹⁷ «E allora cominciò a moltiplicarsi la razza umana, come aveva ordinato / il Dominatore del cosmo, e un popolo cresceva sull'altro / senza limiti; costruirono case / di ogni tipo ed edificarono anche città e mura, / bene e abilmente» (trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 63).

Πόντον: come ricorda Nazzaro⁴¹⁸, il mare ha sempre giocato un ruolo di fondamentale importanza nella vita materiale e spirituale dei popoli, simboleggiando, in particolare, l'indistinzione e l'indeterminatezza primordiali. In quanto luogo di nascita e di trasformazioni, esso è anche l'immagine più immediata della vita e della morte.

Nel corso dei secoli – afferma Nazzaro – il mare è stato sentito e cantato dagli uomini in modi diversi, ma sempre con grande intensità: dal primitivo, che arretra sgomento di religioso tremore dinanzi alla sua furia, all'antico orientale, che ne sfida con intrepido spirito mercantile i mille pericoli; dal poeta classico (greco e romano), che con accenti sempre nuovi ne canta rapito la divina bellezza, ma teme le insidie di una malfida quanto nefasta navigazione, all'antico cristiano, che, pur trepido e timoroso, ad esso guarda come a creatura di Dio.

Più in particolare, nell'*Antico Testamento* il mare è sotto il dominio del suo Creatore, che ne suscita e ne placa le tempeste, o ne tiene chiuse le acque come in un otre, e ne custodisce i confini; nel *Nuovo Testamento* il mare obbedisce invece a Cristo, che similmente seda le tempeste e rinfranca i discepoli impauriti.

Nonostante il dominio esercitato da Jahvè – afferma ancora Nazzaro – il mare è tuttavia fonte di paura e di pericolo continuo per i naviganti e la sua tempestosa immagine evoca ora i popoli (specie i pagani) e il loro mutevole umore, ora l'infuriare degli empi e dei falsi dottori, ora l'urlo delle orde guerriere e l'appressarsi dell'esercito nemico, ora il peso dell'amaro dolore, ora, infine, la disperante miseria dell'esilio. Ma il mare è anche il luogo della potenza oscura, demoniaca, antidivina: nei suoi abissi sono precipitati i demoni e gli spiriti impuri e vengono sepolti i peccati e i morti. Nel mare sono le porte del regno dei morti e le bocche dell'inferno. Il mare è, infine, popolato di orridi mostri, che solo a Dio obbediscono.

Dopo il Giudizio Universale, tuttavia, il mare scomparirà, lasciando il posto a una circolazione di acqua dolce, e con esso scomparirà anche il mostro (Leviatan), che vi s'incarna⁴¹⁹. Avranno così fine distruzione e morte e dal cielo scenderà la nuova Gerusalemme, figura della Chiesa.

⁴¹⁸ Cfr. A.V. NAZZARO, *op. cit.* (1977), pp. 25ss.

⁴¹⁹ Cfr. Ap. 21,1: «E vidi un cielo nuovo e una terra nuova: il cielo e la terra di prima infatti erano scomparsi e il mare non c'era più». Cfr. anche *orac. Sibyll.* III 778s., dove si legge che,

ἐπαΐξαι: cfr. Hom., *il.* XII 308 *τείχος ἐπαΐξαι* (è Sarpedone, re dei Lici e alleato di Troia, che balza sul muro degli Achei e ne abbatte le impalcature). Insieme con *πόντον, ἐπαΐσσω* non risulta attestato altrove; si confronti, tuttavia, Opp., *hal.* II 583 *πόντον ἐπαιγίζει*, «balza per il mare» (detto del delfino). Il verbo rende perfettamente l'idea dell'imbarcazione che sobbalza tra le onde del mare in tempesta.

τείχεσι: cfr. Hdt. I 163 *τείχος περιβαλέσθαι τὴν πόλιν*.

Il tema della recinzione della città era particolarmente caro al dibattito politico di età classica; Platone e Aristotele, ad esempio, esprimono in proposito due pareri molto diversi. Il primo (*leg.* 778 dss.) ritiene che le mura siano nocive al territorio e anche ai cittadini⁴²⁰; il secondo (*pol.* VII 1330b-1331a), pur affermando la necessità che le mura rispettino l'estetica urbana, è invece del parere opposto⁴²¹.

quando il regno di Dio sarà giunto, «le violente onde del mare / [...] saranno accessibili e navigabili» (trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 120).

⁴²⁰ «Quanto poi alle mura, io sarei, o Megillo, dell'avviso di Sparta, di lasciarle dormire stese al suolo e di non sollevarle, per queste ragioni. Meritatamente si celebra quel detto poetico su di esse che "le mura devono essere di bronzo e di ferro piuttosto che di terra"; nel caso nostro poi ci riterranno a ragione affatto ridicoli, se, mentre mandiamo ogni anno i giovani pel paese, ora per scavare fossati, ora per fare trincee, ora per costruire ostacoli, che servano a trattenere i nemici, coll'intendimento d'impedir loro di entrare nei confini del nostro territorio, ci circondiamo di mura; le quali anzitutto non giovano affatto alla salute delle città, e d'altra parte sogliono fare acquistare agli animi degli abitanti un tal quale abito di mollezza; giacché, invitandoli a ricoverarsi entro di esse, li spingono non già a tener testa ai nemici, o a cercare la salvezza nel montare continuamente notte e giorno la guardia, ma a ritenere che, essendo circondati e protetti da mura e da porte, anche standosene a dormire, saranno effettivamente al sicuro; come se fossero nati per non lavorare, e ignorassero che il vero riposo è frutto delle fatiche, mentre, secondo me, un turpe riposo e la trascuratezza ingenerano d'ordinario alla loro volta pene e fatiche» (trad. it. G. PUGLIESE CARRATELLI, Platone, *Tutte le opere*, Sansoni, Milano 1993, pp. 1274s.). Per il riferimento a Sparta cfr. Plut., *Lyc.* 19: «Interrogato intorno alle mura [Licurgo] affermò che non è senza mura una città ch'è circondata d'uomini e non di pietre».

⁴²¹ «Quanto alle mura, chi sostiene che non devono averle le città le quali pongono il valore a loro difesa, pensa in modo troppo antiquato, tanto più vedendo smentite dai fatti quelle città che si facevano belle di tali smancerie. Certo di fronte a nemici dello stesso livello e non molto superiori per numero, non è bello cercare la salvezza dietro il riparo delle mura: ma poiché può accadere che la preponderanza degli assalitori sia maggiore e del valore umano e del valore di pochi uomini, se la città deve salvarsi e non subire disastri o prepotenze, s'ha da ritenere che la difesa solidissima delle mura sia la protezione militare più adatta, tanto più con i moderni ritrovati in fatto di missili e di macchine d'assedio estremamente precise. Pretendere di non costrui-

Né Platone né Aristotele, tuttavia, mettono in dubbio che le città siano esposte a pericoli e debbano pertanto essere difese. Più in particolare, Platone si dice sì contrario alla recinzione, ma non già per una forma di apertura verso l'altro o di pacifismo: più semplicemente, egli teme che i cittadini, sentendosi protetti dalle mura, si infiacchiscano. Ispirata al mero pragmatismo politico-militare è, invece, la posizione di Aristotele, che considera le mura indispensabili alla difesa, specie quando la città sia presa d'assalto da nemici di qualità superiore.

Nel nostro contesto la recinzione delle città è chiaramente presentata come un fatto negativo, perché segnala la fine della dimensione di pace goduta da Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre: a seguito del peccato originale, infatti, gli uomini sono in lotta tra di loro e necessitano di mura per difendersi dagli attacchi nemici.

Non deve essere certamente un caso, allora, che la nuova Gerusalemme cui si accenna nell'*Apocalisse* avrà sì mura, ma il loro valore sarà esclusivamente ornamentale: le porte della città, infatti, saranno sempre aperte⁴²².

Qualcosa di simile si legge anche negli *Oracoli Sibillini*, a proposito del regno di Dio: cfr. II 319ss. γαῖα δ' ἴση πάντων οὐ τείχεσιν οὐ περιφραγμοῖς / διαμεριζομένη καρπούς τότε πλείονας οἴσει / αὐτομάτη, «la terra, uguale per tutti, non divisa da muri né da siepi / produrrà allora frutti più abbondanti / da sola»⁴²³.

Il tema è presente altresì nella propaganda costantiniana, come si evince chiaramente dalle parole del poeta Giovenco: cfr. *evang.* IV 807 *indulgens terrae regnator apertae*, «benevolo sovrano di una terra aperta», detto per l'appunto a proposito dell'imperatore.

re mura intorno alla città è come cercare che il paese sia facilmente invaso e sopprimere le zone montuose è lo stesso che non costruire le mura intorno alle abitazioni private, nella supposizione che gli inquilini diverranno ignavi. Non si deve poi dimenticare che chi ha costruito le mura intorno alla città, può servirsi della città per un doppio uso, come di città fortificata e come di città non fortificata - il che, invece, non è possibile a quelli che non possiedono mura. Se dunque le cose stanno in questo modo, non che costruire soltanto le mura, si deve pure aver cura che rispondano in maniera conveniente all'ornamento della città e alle esigenze belliche, a tutte e specialmente a quelle create dalle scoperte moderne» (trad. it. R. LAURENTI, *Aristotele* (vol. II), Mondadori, Milano 2008, pp. 716s.).

⁴²² Cfr. Ap. 21,25.

⁴²³ Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 87. Cfr. anche *orac. Sibyll.* VIII 209ss.

περί ... κλείσαι: si tratta di una tmesi; cfr. in particolare Aesch., *Supp.* 955s. εὐεργκῇ πόλιν, / πύργων βαθεία μηχανῇ κεκλημένην, «la ben cinta città [Argo], chiusa da una mole alta di torri».

ῥήξαι: da ῥήγνυμι («rompere», «spezzare», «strappare»), indica precisamente «la spaccatura della terra provocata dall'aratro»⁴²⁴.

Il verbo è attestato nella stessa sede metrica in Opp., *hal.* III 328 (con riferimento ai pesci desiderosi di spezzare la fune con le mascelle), ma più interessante è il confronto con Aristoph., *Pl.* 515 ἢ γῆς ἀρότροις ῥήξας δάπεδον, dove il termine ricorre nel medesimo contesto dell'aratura.

E' importante segnalare che Maittaire⁴²⁵ preferisce piuttosto leggere πῆξαι, «fissare», «stabilire», «determinare», operando una correzione non necessaria, ma comunque interessante («fissare il confine della terra...»).

εἰλιπόδων: l'aggettivo εἰλίπους, che significa letteralmente «dai piedi striscianti», è attestato soltanto in poesia. Omero ed Esiodo lo utilizzano spesso in riferimento ai buoi⁴²⁶, ma è in Teocrito che esso ricorre per la prima volta in forma sostantivata: cfr. *id.* XXV 31 πᾶσιν δὲ μετέπρεπον εἰλιπόδεσιν, «e spiccavano in mezzo a tutti i buoi dal passo ondeggiante».

ἐλκυσμασι: si tratta, come osserva Rossignol, di un neologismo semantico⁴²⁷; ἔλκυσμα, infatti, usato qui come *nomen actionis*⁴²⁸, non risulta attestato altrove col significato di «trascinamento».

La Coronati⁴²⁹ propone tuttavia il confronto con tre sostantivi ugualmente derivati da ἔλκω – ἐλκηθμός⁴³⁰, ἐλκυθμός⁴³¹ ed ἐλκυσμός⁴³² –, che pre-

⁴²⁴ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 77.

⁴²⁵ Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 141.

⁴²⁶ Per Omero cfr. *il.* VI 424, IX 466, XV 547, XVI 488, XXI 448, XXIII 166 e *od.* I 92, IV 320, VIII 60, IX 46; per Esiodo cfr. *theog.* 290 e 983 nonché *op.* 795.

⁴²⁷ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 132: «Encore un mot pris dans une acception don't aucun dictionnaire n'offre d'exemple! C'est ἐλκυσμασι, qui exprime énergiquement l'action des bœufs tirant la charrue».

⁴²⁸ Sul modello di ἔλξις: cfr. Plat., *resp.* 391a τάς τε αὖ Ἑκτορος ἔλξεις περὶ τὸ σῆμα τὸ Πατρόκλου.

⁴²⁹ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 78, n. 25.

⁴³⁰ Cfr. Hom., *il.* VI 465 σοῦ θ' ἐλκηθμοῖο.

⁴³¹ Cfr. Triphiod., *Ilii excid.* 21 Ἑκτορος ἐλκυθμοῖσι.

sentano un valore analogo a quello riscontrato nel nostro contesto e sono dunque di conforto alla nostra interpretazione.

τέλσον ἄρουρης: si tratta di una clausola omerica, che ricorre in *il. XIII* 707 e *XVIII* 544. In entrambi i casi l'espressione è utilizzata nel medesimo contesto dell'aratura: nel primo, il poeta paragona i due Aiaci a una coppia di buoi, con l'intento di sottolinearne l'indivisibilità e la tenacia⁴³³; nel secondo, invece, descrive la ricca decorazione dello scudo di Achille, dove si possono ammirare, tra le altre cose, coppie di buoi tirati da aratori⁴³⁴.

*Alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo
Delectos heroas; erunt etiam altera bella,
Atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.*
(Verg., *eccl. IV* 34-36)

Ἄλλος ἔπειτ' ἔσται Τῖφυς, καὶ Θεσσαλὶς Ἀργώ,
Ἀνδράσιν ἡρώεσσιν ἀγαλλομένη, πολέμου δὲ
Τρώων καὶ Δαναῶν πειρήσεται αὖθις Ἀχιλλεύς.
(*or.* 185, 10-12)

A conclusione del discorso sui *priscae vestigia fraudis* Virgilio affronta il tema più doloroso, quello della guerra, rintracciando nella mitologia greca i due antecedenti più illustri: la spedizione degli Argonauti e il conflitto greco-troiano.

La traduzione del passo si presenta sostanzialmente fedele, ma evidenzia come sempre alcune innovazioni. La prima proposizione (*alter erit tum Tiphys*)

⁴³² Cfr. *sch. ad Nic. ther.* 161 ἐν τῇ πορείᾳ καὶ τῷ ἐλκυσμῷ τοῦ σώματος.

⁴³³ Cfr. vv. 703ss.: «Ma come due rossi buoi trascinano per il maggese / l'aratro pesante, animati da un solo volere; e su loro / gronda abbondante il sudore della giuntura delle corna; / solo il giogo ben levigato li divide uno dall'altro, / mentre vanno sul solco; finché non li ferma il confine del campo: / così strettamente uniti restavano i due fra loro» (trad. it. G. CERRI, *op. cit.* (vol. II), p. 729).

⁴³⁴ Cfr. vv. 541ss.: «Poi [Efesto] ci metteva un molle maggese, un fertile campo, / ampio, tre volte arato; in esso molti aratori, / facendole girare, portavano su e giù le coppie dei buoi. / E quando svoltando giungevano alla fine del campo, / metteva loro in mano una coppa di vino dolcissimo / un uomo che veniva incontro; voltavano quelli sui solchi, / ansiosi di giungere al termine del profondo maggese» (trad. it. G. CERRI, *op. cit.* (vol. II), p. 991).

è resa alla lettera, persino la disposizione dei termini è pressoché identica (si noti, peraltro, la conservazione del futuro). La seconda proposizione (*et altera quae vehat Argo / delectos heroas*) è tradotta invece più liberamente: l'*interpret* omette l'aggettivo *altera* (rompendo così il tricolon crescente del periodo virgiliano: *alter ... altera ... /... altera*) e lo sostituisce con Θεσσαλῖς; rende la relativa *quae vehat* («che trasporti») con il participio ἀγαλλομένη («resa superba»), che colloca, peraltro, nel verso successivo; conserva il riferimento agli eroi, ma sopprime l'aggettivo *delectas*.

Altre variazioni riguardano le due coordinate finali (*erunt etiam altera bella / atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles*), che vengono fuse in un'unica proposizione: per economia, l'*interpret* allude alla sola guerra di Troia e al suo eroe, Achille, omettendo tuttavia l'aggettivo *magnus* e sostituendo *mittetur* («sarà mandato») con πειρήσεται («si cimenterà», ancora futuro).

I tre versi virgiliani sono dunque tradotti con poche, trascurabili variazioni, ma, come si mostrerà nell'analisi che segue, l'*interpret* ha gioco facile nello sfruttare la simbologia sottesa a fatti e personaggi, che sono come al solito rivisti in chiave cristiana.

ἔπειτ' ἔσται: cfr. Hom., *il.* XXI 565.

Τῖφους: il termine ricorre nella stessa sede metrica in Apoll. Rhod. II 584.

Originario della Beozia, Tifi era l'abilissimo pilota della nave Argo: era stata Atena stessa a sceglierlo e a mandarlo in mezzo alla schiera degli eroi, soddisfacendone le aspettative (cfr. Apoll. Rhod. I 105ss.); il destino non gli permise, tuttavia, di giungere in Colchide, poiché morì a causa di una misteriosa malattia alla corte del re Lico, gettando i compagni nello sconforto (cfr. Apoll. Rhod. II 854ss.).

È ragionevole supporre, sulla base di quanto osservato finora, che Tifi sia immagine di Cristo. Si è già avuto modo di sottolineare, infatti, come il traduttore, utilizzando il verbo κυβερνάω in riferimento al fanciullo divino, intenda presentarlo proprio come il futuro «timoniere della nave del mondo», assimilando, in questo senso, allo stesso imperatore Costantino⁴³⁵.

Θεσσαλῖς Ἀργώ: si tratta di una variazione su Apoll. Rhod. I 386 Πηλιᾶς Ἀργώ.

⁴³⁵ Cfr. p. 91 pagina del presente lavoro di tesi.

Argo è la nave che condusse Giasone e i suoi in Colchide; qui è detta «tes-sala» (l'aggettivo θεσσαλός, ἴδος risulta attestato nella tragedia: cfr. Soph., *Oedyp. col.* 314 κῦνη ... Θεσσαλός ed Eur., *Alc.* 331 νύμφη Θεσσαλός), perché tessalo era Giasone, in quanto figlio del re di Iolco Esone, e perché dalla Tessaglia partì la spedizione degli Argonauti.

Se Tifi è immagine di Cristo, allora è verosimile identificare Argo con la Sua nave, la chiesa.

Il tema della chiesa come nave risale, com'è noto, alla metà del terzo secolo; due sono in proposito le testimonianze più interessanti che la tradizione ha conservato. La prima è offerta da Ippolito di Roma nel *De Antichristo* 59, dove si dice che il mare è il mondo, in cui la chiesa, come una nave, è scossa dai flutti, ma non affonda; il timoniere (κυβερνήτης) è Cristo, l'albero maestro la croce; la prua è l'Oriente, la poppa l'Occidente, la carena il Mezzogiorno; i due timoni sono i due Testamenti, le gomene tese tutt'intorno l'amore di Cristo, che tiene insieme la Chiesa; le riserve d'acqua sono il bagno della rigenerazione, che rinnova i credenti; la vela è lo Spirito Santo, per mezzo del quale i credenti ricevono il sigillo divino; le ancore sono i comandamenti di Cristo; i marinai a destra e a sinistra sono gli angeli custodi, che governano e proteggono la Chiesa; la scala che conduce in cima al corno è il simbolo della Passione di Cristo, che innalza i credenti al cielo; le vele di gabbia, unificate in alto, sono gli ordini dei profeti, dei martiri e degli apostoli, che riposano già nel regno di Cristo.

La seconda testimonianza, costituita dai capitoli 14 e 15 della *Lettera di Clemente a Giacomo*, è tramandata nel *corpus* degli scritti pseudo-clementini: la chiesa è presentata ancora una volta come una nave, di cui Dio è il padrone, Cristo il timoniere (κυβερνήτης), il vescovo la vedetta, i presbiteri i marinai, i diaconi i sorveglianti dei rematori, i catechisti coloro che arruolano i marinai, i fratelli i passeggeri. La lunga similitudine prosegue paragonando la distesa del mare al mondo, i venti contrari alle tentazioni, alle persecuzioni e ai pericoli, le nuvole alle minacce di ogni tipo, i venti e le tempeste provenienti dalla terra ai truffatori e ai falsi profeti, i promontori e gli scogli rocciosi ai giudici che minacciano eventi terribili, i luoghi selvaggi, dove si incontrano ripetute tormenti, agli insensati e a coloro che dubitano delle promesse della verità, i pirati agli ipocriti. E ancora, i vortici impetuosi, l'infernale Cariddi, gli scontri mortali e le avarie della nave altro non sono se non i peccati. Per poter navigare con vento

favorevole e senza pericolo verso il porto della città desiderata, è indispensabile pregare Dio sì da essere esauditi; e le preghiere sono degne di esaudimento solo se si accompagnano alle buone azioni. Il passo si conclude con la constatazione che, se ciascuno dei membri dell'equipaggio svolge correttamente il compito che la comunità gli ha affidato, nell'assoluto rispetto delle gerarchie, la nave può raggiungere il porto della salvezza con tutti i suoi ospiti⁴³⁶.

ἀνδράσιν ἡρώεσσιν: cfr. Hom., *il.* XIII 346, dove l'espressione è usata con riferimento ai protagonisti della guerra di Troia.

Benché gli Argonauti siano tradizionalmente definiti «eroi»⁴³⁷, è lecito ritenere che il traduttore intenda qui riferirsi non tanto a loro, quanto piuttosto agli uomini giusti, pii, santi, insomma ai nuovi eroi del cristianesimo, che «rendono superba» la nave della chiesa.

ἀγαλλομένη: il participio, usato qui in riferimento a Θεσσαλὶς Ἀργώ, è ampiamente attestato nella stessa sede metrica. Si veda in particolare Hom., *il.* XII 114 ἵπποισιν καὶ ὄχεσφιν ἀγαλλόμενος e XX 222 πῶλοισιν ἀγαλλόμενοι ἀταλῆσι, nonché *orac. Sibyll.* XI 306 βασιλεῦσιν ἀγαλλομένη μέγαλοισιν.

πολέμου δὲ: cfr. *orac. Sibyll.* XI 281 (ἐν πολέμοις δὲ). La guerra cui si fa riferimento qui è quella tra le forze del Bene e quelle del Male, che vedrà finalmente trionfare Achille-Cristo.

Τρώων καὶ Δαναῶν: cfr. Hom., *il.* III 417.

πειρήσεται: questa forma ricorre tre volte in Omero, e sempre nella stessa sede metrica; cfr. in particolare *od.* XXI 159 τόξου πειρήσεται, ma anche Aesch., *sept.* 231 πολεμίων πειρωμένων, «il cimento coi nemici...».

αὐθις: cfr. *or.* 182, 4 e 5.

Ἀχιλλεύς: figlio dell'Argonauta Peleo, e per questo opportunamente menzionato da Virgilio in coppia con Tifi, Achille è qui immagine di Cristo.

Più in particolare, la figura del Messia come guerriero compare già in *Sept.*, Is. 11,4s.:

⁴³⁶ Sulla simbologia nautica cfr. in particolare H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa* (trad. it.), Paoline, Roma 1971, pp. 397ss.

⁴³⁷ Cfr. Hdt. IV 145 τῶν ἐν τῇ Ἀργεῖ πλεόντων ἡρώων.

Giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli umili della terra. Percuoterà il violento con la verga della sua bocca, con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio. La giustizia sarà fascia dei suoi lombi e la fedeltà cintura dei suoi fianchi.

Il tema viene ripreso poi nel *Vangelo* di Giovanni, che presenta la Passione di Cristo come il momento culminante della lotta fra il Bene e il Male, ma è nell'*Apocalisse* che esso trova la sua massima rappresentazione.

Qui il figlio di Dio, identificato con il Leone della tribù di Giuda di Gen. 49,9 e con il Germoglio di Davide di Is., 11,1 e 10 (cfr. Ap. 5,5), viene assimilato a un Agnello con sette corna e sette occhi, simbolo dei sette spiriti di Dio che sono stati mandati nel mondo (cfr. Ap. 5,6): l'Agnello è degno di prendere il libro e di aprirne i sigilli, poiché con la sua resurrezione ha fatto sì che la vita vincesses sulla morte, che il Bene trionfasse sul Male (cfr. Ap. 5,9s.). All'Agnello come guerriero si allude chiaramente in Ap. 17,14:

Essi [i dieci re] combatteranno contro l'Agnello, ma l'Agnello li vincerà, perché è il Signore dei signori e il Re dei re; quelli che stanno con lui sono i chiamati, gli eletti e i fedeli.

In Ap. 6,2 Cristo viene invece raffigurato come un cavaliere:

E vidi: ecco, un cavallo bianco. Colui che lo cavalcava aveva un arco; gli fu data una corona ed egli uscì vittorioso per vincere ancora⁴³⁸.

L'immagine del cavaliere ritorna più chiaramente in Ap. 19,11ss.:

Poi vidi il cielo aperto, ed ecco un cavallo bianco; colui che lo cavalcava si chiamava Fedele e Veritiero: egli giudica e combatte con giustizia. I suoi occhi sono come una fiamma di fuoco, ha sul suo capo molti diademi; porta scritto un nome che nessuno conosce all'infuori di lui. È avvolto in un mantello intriso di sangue e il suo nome è: il Verbo di Dio. Gli eserciti del cielo lo seguono su cavalli bianchi, vestiti di lino bianco e puro. Dalla bocca gli esce una spada affilata, per colpire con essa le nazioni. Egli le governerà con scettro di ferro e pigerà nel tino il vino dell'ira furiosa di Dio, l'Onnipotente. Sul mantello e sul femore porta scritto un nome: Re dei re e Signore dei signori.

⁴³⁸ L'interpretazione del passo è tuttavia discussa: non tutti gli studiosi concordano nell'identificare il cavaliere con Cristo.

La novità del guerriero Cristo rispetto agli eroi tradizionali consiste nel fatto che Egli non ha combattuto e vinto la sua battaglia ricorrendo alle armi e alla violenza, ma ha riscattato l'umanità dal peccato con la sua morte e resurrezione, realizzando con il sacrificio di sé il piano di salvezza di Dio.

Hinc, ubi iam firmata virum te fecerit aetas.

(Verg., *eccl.* IV 37)

Ἀλλ' ὅταν ἡνορέης ὥρη καὶ καρπὸς ἴκηται.

(*or.* 185, 25)

Virgilio passa ora a trattare della giovinezza del *puer* e dei prodigi che l'accompagneranno. La traduzione greca del verso appare fedele nel contenuto, ma piuttosto libera nella resa formale: come fa notare giustamente Rossignol,

le poète grec a renfermé *firmata aetas* et *virum* dans ἡνορέης, et il introduit dans le vers une nouvelle métaphore exprimée par ὥρη et καρπὸς, deux mots bien assortis, *la saison* du bel âge et *le fruit* qu'elle amène⁴³⁹.

Più in particolare, il traduttore sembra aver esemplato il verso su Hes., *op.* 132 ἄλλ' ὅτ' ἄρ' ἡβήσαι τε καὶ ἡβης μέτρον ἴκοιτο, «quando poi [il fanciullo] cresceva, e perveniva al fiore della giovinezza»⁴⁴⁰, ma interessante è anche il parallelo con Theogn., *eleg.* I 723s. ὅταν δέ κε τῶν ἀφίκηται / ὥρη, σὺν δ' ἡβη γίνεται ἀρμονοδία, «e quando di tali gioie giunga la stagione, e giovinezza vi si accordi...»⁴⁴¹.

Benko⁴⁴², a sua volta, suggerisce il confronto con Eph. 4,13⁴⁴³,

⁴³⁹ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁴⁰ Trad. it. L. MAGUGLIANI, *op. cit.*, p. 101. Il confronto con Esiodo è suggerito da Rossignol.

⁴⁴¹ Tutto il passo di Teognide (vv. 719ss.) rappresenta un riuso di Solone, fr. 24 W.

⁴⁴² Cfr. S. BENKO, *art. cit.*, p. 668.

⁴⁴³ «Finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, fino all'uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo».

where the stages of spiritual growth are set in parallel with the ages of a man and in turn that has a mystical relationship with Christ.

La Coronati⁴⁴⁴ fa notare come questa subordinata sia l'unica dell'ecloga virgiliana a rimanere tale anche nella traduzione; le altre, invece, sono abolite o rese con sintagmi participiali.

ἀλλ' ὅταν: così leggono Heikel e Kurfess,⁴⁴⁵ mentre Valesius,⁴⁴⁶ Maittaire⁴⁴⁷ e Heyne⁴⁴⁸ preferiscono ἀλλ' ὅτ' ἄν.

ἡνορέης: cfr. Hom., *il.* VIII 226 (= XI 9) e *od.* XXIV 509.

ῥοή: è forma ionica per ῥοα. Si veda, oltre agli esempi già citati, Xen., *Mem.* II 1, 2 ὅταν ῥοα ἦκη.

ῥοα designa, in particolare, il «miglior tempo dell'anno», la «stagione favorevole», con riferimento principalmente alla primavera (come periodo della crescita e della maturazione), o anche all'estate (come periodo del raccolto).

Per traslato ῥοα può indicare anche il «fiore della giovinezza», come ad esempio in Phil. Alex., *vit. Mos.* I 297 τοῖς ἐθέλουσι τὴν ῥοαν.

Nei *Settanta* e nel *Nuovo Testamento*, invece, ῥοα indica perlopiù il «tempo stabilito da Dio»; il termine è attestato nel significato di «fiore della giovinezza», «forza giovanile» soltanto in Is. 52,7 (dove traduce l'ebraico *nā'ā*)⁴⁴⁹.

Nel nostro contesto ῥοα è la «stagione della vita», in particolare la stagione della giovinezza, della maturità, in altre parole il tempo stabilito da Dio per la concreta realizzazione del Suo piano di salvezza. Come si legge in Lc 3, 23, infatti, Gesù ha circa trent'anni, è cioè nel pieno dell'età matura, quando inizia il suo ministero, predicando al mondo la Parola di Dio e morendo sulla croce per la redenzione dell'umanità.

⁴⁴⁴ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 80, n. 31.

⁴⁴⁵ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 285.

⁴⁴⁶ Cfr. PG 20, col. 1297.

⁴⁴⁷ Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁴⁸ Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 241.

⁴⁴⁹ Per la discussione sull'uso del termine ho fatto riferimento alla v. ῥοα (a cura di G. DELLING) di G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *cit.*, vol. XV, coll. 1341ss.

καρπός: è la lezione dei codici, concordemente accettata da tutti gli editori, eccezion fatta per Maittaire⁴⁵⁰; lo studioso propone infatti di correggere in **κάρτος**, «forza»⁴⁵¹, ma così facendo spezza la bellissima coppia di termini – **ῥῆ καὶ καρπός** –, con la quale il traduttore sembra portare avanti una linea già tracciata in precedenza: assimilare la vita del *puer* a quella della natura, sottolineandone l'intima connessione.

In particolare, come fa notare la Coronati⁴⁵², **ῥῆ** e **καρπός** si trovano in riferimento all'età dell'uomo nelle *Odi* di Pindaro: cfr. *olymp.* VI 57s. **λάβεν / καρπὸν Ἑβας**, *pyth.* IX 109s. **Ἑβας / καρπὸν ἀνθήσαντ' ἀποδρέψαι**; *nem.* VIII 1 **Ῥῆ πότνια**, *olymp.* X 104 **ῥῆ τε κεκραμένον**. Insieme i due sostantivi ricorrono ancora in Pindaro: cfr. fr. *encom.* 122, 8 **μαλθακᾶς ῥῆς ἀπὸ καρπὸν δρέπεσθαι**⁴⁵³.

Nella grecoità profana **καρπός** ha un uso proprio e uno improprio, traslato: nel primo caso indica il «frutto» dell'albero o del campo (cfr. Hom., *il.* VI 142 **ἀρούρης καρπὸν**), nel secondo il «frutto», il «provento», il «risultato» di una cosa (cfr. Flav. Jos., *ant. Jud.* XX 48 **ὁ καρπὸς οὐκ ἀπόλλυται ὁ τῆς εὐσεβείας**).

Interessante è anche l'uso che di questo termine si fa nel *Nuovo Testamento*: in Mt. 7,16 («dai loro frutti li riconoscerete») le azioni dell'uomo, in quanto ne sono i frutti, costituiscono il segno di riconoscimento della sua interiorità nascosta; ciò vuol dire che, come il valore di un albero si valuta in base a ciò che produce, così la devozione che l'uomo dimostra attraverso le sue azioni è la misura decisiva per il giudizio di Dio: solo l'uomo che porta buoni frutti, infatti, è degno di entrare nel regno dei cieli (cfr. Mt. 21,43). La potenza che fa germogliare il frutto è per Giovanni la comunione con Cristo (cfr. Gv. 15,2), per Paolo lo Spirito Santo (cfr. Gal. 5,22; Eph. 5,9). In Rom. 6,20ss. si legge anche che l'uomo precristiano, sottostando al peccato, non può che ricevere, come frutto

⁴⁵⁰ Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 142, n.

⁴⁵¹ Cfr. in particolare Hom., *il.* VIII 226 (= XI 9) **ἦνορέη πίσυνοι καὶ κάρτεϊ χειρῶν**.

⁴⁵² Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 80, n. 32.

⁴⁵³ Cfr. anche Strab., *geogr.* II 2, 11 **καὶ ῥῆς καὶ καρποῖς**.

della sua condotta, la morte; il frutto di cui fa esperienza il cristiano è invece la santificazione, che conduce alla vita eterna.

Più in particolare, καρπός, che è variamente attestato anche in relazione al lavoro apostolico (cfr. Rom. 1,13; Phil. 1,22), è detto di Gesù, in quanto frutto del grembo di Maria (cfr. Lc. 1,42); in Gv. 12,24, invece, Cristo viene paragonato al grano di frumento, la cui morte è il presupposto necessario di una ricca messe di frutti⁴⁵⁴.

Nel nostro contesto καρπός indica la salvezza, in quanto «frutto», «conseguenza», «risultato» della predicazione e del sacrificio di Cristo per l'uomo. Ciò significa che, quando il traduttore parla di «stagione e frutto della giovinezza», egli intende appunto quella fase della vita del *puer* in cui prende corpo e si realizza il progetto per cui Dio ha mandato il Figlio tra gli uomini.

ἴκηται: per l'uso del verbo (coniuntivo aoristo del verbo ἰκνέομαι contro il futuro secondo *fecerit* dell'ipotesto latino), cfr., oltre agli esempi già citati, Hom., *il* XI 225 αὐτὰρ ἐπεὶ ὃ' ἥβης ἐρικυδέος ἴκετο μέτρον, «quando poi raggiunse il fiore splendido di giovinezza»⁴⁵⁵.

*Cedet et ipse mari vector, nec nautica pinus
mutabit merces, omnis feret omnia tellus.*

(Verg., *eccl.* IV 38-39)

Οὐχ ὅσιον ναύτησιν ἀλιτρώτοισιν ἀλᾶσθαι,
Φυομένων ἄμυδις γαίης ἄπο πίονι μέτρῳ.

(*or.* 186, 1-2)

Quando il *puer* raggiungerà l'età matura – afferma Virgilio – persino il mercante si ritirerà dal mare (*cedet et ipse mari vector*) e le navi non scambieranno più merci (*nec nautica pinus / mutabit merces*), poiché sarà la terra a produrre tutto (*omnis feret omnia tellus*). Ancora una volta si esalta l'ideale della vita agricola, meno rischiosa di quella marittima: quest'ultima, intrapresa solo

⁴⁵⁴ Per la discussione sull'uso del termine ho fatto riferimento alla v. καρπός (a cura di F. HAUCK) di G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *cit.*, vol. V, coll. 215ss.

⁴⁵⁵ Trad. it. G. CERRI, *op. cit.* (vol. II), p. 601.

per necessità, non ha più senso di esistere quando la terra ricolma i popoli di tutti i beni.

La traduzione greca che, come si vedrà, presenta svariati problemi testuali, è grossomodo letterale, ma evidenzia interessanti innovazioni rispetto all'ipotesto latino: le due coordinate relative all'attività marittima (*cedet et ipse mari vector, nec nautica pinus / mutabit merces*) sono ridotte a un'unica proposizione, introdotta dalla formula solenne οὐχ ὅσιον⁴⁵⁶, a sottolineare che è per mezzo di una volontà superiore, quella divina, che si compie l'ennesimo prodigio; viceversa, risulta ampliata la preposizione relativa alla produzione della terra, in particolare attraverso l'aggiunta del nesso πίοις μέτρῳ («in misura abbondante»); inoltre, i marinai sono detti ἀλιτρώτοιςιν («maltrattati dal mare»), al fine di metterne in risalto l'infelice destino, mentre nel verbo ἀλᾶσθαι («andare errando») viene riassunta la loro attività (navigazione e commercio); infine, la terra (*tellus*) non è più soggetto, ma complemento d'agente (γαίης ἄπο, con il solito slittamento dei casi), l'aggettivo neutro sostantivato *omnia* viene tradotto con l'avverbio ἅμυδις (con perdita anche del poliptoto *omnis ... omnia*), *feret* viene sostituito con il costrutto participiale φουμένων.

Il senso globale dei versi virgiliani è nondimeno mantenuto, anche se si sottolinea con maggiore forza lo *status* di vittime dei marinai, obbligati, dopo la caduta dell'umanità, a mettere a rischio la propria vita per procurarsi i mezzi di sussistenza. Con l'instaurazione del regno di Dio, tuttavia, le loro pene cesseranno, perché sarà la terra a dispensare ogni bene in grande abbondanza. Esattamente come ai tempi del Paradiso terrestre.

οὐχ ὅσιον ναύτησιν: è la lezione del codice V⁴⁵⁷; J ed M leggono invece οὐχ ὅσιοι αὐτοῖσιν⁴⁵⁸, una lezione chiaramente inaccettabile, che già Valesius⁴⁵⁹, pur non conoscendo il manoscritto vaticano, aveva emendato in

⁴⁵⁶ Cfr. *Or.* 183, 15.

⁴⁵⁷ Heikel segnala in apparato che V legge ναύτησι (senza il ν finale); tuttavia, avendo visionato il manoscritto, posso affermare con certezza che il ν c'è ed è chiaramente leggibile. Si tratta pertanto di una svista dell'editore, che comunque mette a testo la lezione corretta, seguito da A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 285.

⁴⁵⁸ Heikel segnala in apparato che il codice E presenta una lacuna in questo punto.

⁴⁵⁹ Cfr. PG 20, col. 1299, n. 71.

οὐχ ὅσῃ ναύτησιν (a riprova della sua straordinaria capacità congetturale). Mentre Heyne⁴⁶⁰ e Rossignol⁴⁶¹ hanno accolto questa correzione, Maittaire⁴⁶² ha invece proposto di leggere οὐ πλοίοσιν oppure οὐκ αὐτοῖ πλοίοις, ma il codice V, come s'è visto, ha dato sostanzialmente ragione alla felice intuizione di Valesius.

Per quanto concerne la formula οὐχ ὅσιον + infinito, corrispondente al latino *nefas est*, cfr. Hom., *od.* XXII 412 οὐχ ὅσῃ ... εὐχετάσθαι, «non è lecito esultare [sui morti]», ma anche Hdt. VI 81 οὐκ ὅσιον εἶναι ξείνῳ αὐτόθι θύειν, «non è lecito a uno straniero sacrificare in quel luogo».

Quanto, invece, a ναύτησιν, cfr. in particolare Hom., *il.* VII 4 ναύτησιν ἐελδομένοισιν, ma anche Theocr., *id.* XXII 18 ναύτησιν ὀιομένοις θανέεσθαι.

ἄλιτρώτοισιν: è una correzione di Maittaire⁴⁶³, che legge οὐ πλοίοσιν ἄλιτρώτοισιν (o, in alternativa, οὐκ αὐτοῖ πλοίοις ἄλιτρώτοις).

La lezione dei codici JME – ἄλιτροτάτοισιν – è dubbia per motivi di senso (bisognerebbe intendere infatti «i marinai più malvagi»), e, d'altra parte, l'ipotesi dell'editore francese (ἄλιτρώτοισιν, «i marinai maltrattati dal mare») è suffragata anche dal manoscritto vaticano, di più recente scoperta, dove si legge ἄλιτρίτοισιν (com'è noto, nel greco medievale il suono *i* poteva essere reso dai dittonghi *ei* ed *oi*, nonché dalle vocali *η*, *ι* e *υ*, e pertanto è assai frequente nei manoscritti lo scambio *υ/ι*).

Quanto agli altri editori, Heyne⁴⁶⁴ accetta la congettura di Maittaire ἄλιτρώτοις, mentre Heikel, seguito da Kurfess⁴⁶⁵, legge invece ἄλιτρώτοισιν.

Rossignol, d'altro canto, è l'unico ad accogliere la lezione dei codici JME (ἄλιτροτάτοισιν), motivando così la sua scelta:

⁴⁶⁰ Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 251, n. Come segnala Rossignol (*op. cit.*, p. 133) lo studioso si è impossessato della congettura, senza tuttavia citarne l'autore.

⁴⁶¹ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁶² Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 142, n.

⁴⁶³ Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 142, n.

⁴⁶⁴ Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 251, n.

⁴⁶⁵ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 285.

ἄλιτρος, qui était un mot de la haute poésie, avait l'avantage de pouvoir signifier *pécheur* [= peccatore], et devait être par là affectionné des écrivains ecclésiastiques. D'ailleurs, cette avidité des richesses, si coupable aux yeux des chrétiens, était regardée aussi comme une impiété par les païens. Virgile, dans l'églogue même qui nous occupe, voit en elle une trace de l'ancienne perversité: *Priscae vestigia fraudis*; et plus tard il l'appellera *une faim maudite*, *Auri sacra fames*.

Per quanto il ragionamento dello studioso sia grossomodo accettabile, non si deve tuttavia dimenticare che Rossignol non conosce il codice V: quest'ultimo, se si eccettua il comunissimo scambio υ/τ, presenta lezioni che si possono considerare genuine, e che possono spiegare anche la genesi degli errori di JME.

L'aggettivo ἄλιτρος è mutuato da Theocr., *id.* I 45 ἄλιτρούτοιο γέροντος, «un vecchio [pescatore] consunto dal mare»⁴⁶⁶.

ἁλᾶσθαι: è la lezione di V, messa a testo da Heikel⁴⁶⁷; quest'ultimo manca di puntualizzare, tuttavia, che nei codici utilizzati dagli editori precedenti c'è invece una lacuna, sanata dal solito Valesius proprio con ἁλᾶσθαι. Più in particolare, mentre Maittaire⁴⁶⁸ preferisce lasciare il verso in sospeso, limitandosi a segnalare con un asterisco la caduta di un elemento, Heyne⁴⁶⁹, prendendo le mosse dalla congettura di Valesius, propone di leggere ἄλιτρούτοις ἀλάλησθαι. Rossignol⁴⁷⁰, d'altra parte, sposta il fulcro dell'attenzione sul legame tra questo verso e il successivo, e più in particolare sul participio φυομένων (che non potrebbe costituire da solo un genitivo assoluto), ipotizzando la presenza di «une lacune plus considérable qu'on ne l'a cru»; la sua opinione è che tale lacuna comprendesse «un autre vers tout entier», e che in questo spazio il traduttore esprimesse un'idea del genere:

désormais l'avidité sacrilège des navigateurs ne tenterait plus la fureur des mers pour aller chercher au loin des productions que la terre ferait germer en tous lieux.

⁴⁶⁶ L'aggettivo ricorre anche in Nonn., *Paraphr. Ev. Ioan.* XXI 16 ἄλιτρούτησι ... χερσὶ.

⁴⁶⁷ Cfr. anche A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 285.

⁴⁶⁸ Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁶⁹ Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 251, n.

⁴⁷⁰ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 134.

La scoperta del codice V ha però smentito la tesi sostenuta dallo studioso francese, e, d'altra parte, è noto che in greco il soggetto di un participio può anche non essere espresso.

La forma ἀλᾶσθαι ricorre nella stessa sede metrica in Opp., cyn. II 312 οὐδ' ἔτλη ξείνός τις ἐπ' ἀλλοδαποῖσιν ἀλᾶσθαι, «né sopporta [il bufalo] di andare errando come un forestiero in terre straniere»; cfr. anche Hom., od. V 377 οὕτω νῦν ... ἀλόω κατὰ πόντον, «e ora va' errando così per il mare» (detto da Poseidone a Ulisse).

φυομένων: si tratta, come s'è detto già, di un genitivo assoluto, il cui soggetto non è espresso, ma comunque facilmente deducibile dal contesto. Bisogna sottintendere, infatti, πάντων (o una voce simile), di modo che il senso generale della frase risulti il seguente: *cum omnia e terra simul nascentur ubere modo*⁴⁷¹. Un uso analogo, d'altro canto, è attestato in Apoll. Rhod. I 311 ὥρτο δ' αὐτή / κεκλωμένων ἄμυδις, «e un grido si levò, tutti acclamando a gran voce»⁴⁷².

ἄμυδις: si tratta di un avverbio eolico, attestato già in Omero; ha un valore al tempo stesso spaziale e temporale («insieme»).

γαίης ἄπο: cfr. Apoll. Rhod. III 1367.

πίονι μέτρῳ: la clausola è mutuata da Theocr., id. VII 33. Heikel, considerando sospetto il genitivo assoluto φυομένων (privo, come s'è visto, di un soggetto espresso), ipotizza in apparato questa possibile correzione: πίονος ἔρυνών, «mentre i virgulti vengono su dalla pingue terra...». L'emendazione non è però necessaria.

*Non rastros patietur humus, non vinea falcem,
robustus quoque iam tauris iuga solvet arator.
(Verg., ecl. IV 40-41)*

Αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος· οὐδὲ μὲν ἀκμὴν
Ὀτραλέου δρεπάνοιο ποθησέμεν ἄμπελον οἶμαι.
(or. 186, 3-4)

⁴⁷¹ Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 142, n.

⁴⁷² Trad. it. A. ARDIZZONI, Apollonio Rodio, *Le Argonautiche* (Libro I), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1967, p. 25.

Virgilio riprende e amplia il *topos* dell'*automatos bios*, concentrandosi su una serie di immagini nuove: quella della terra, che non patirà più i rastrelli (*non rastros patietur humus*), quella della vigna, che a sua volta non sarà più costretta a subire l'azione della falce (*non vinea falcem*), e infine quella dell'aratore, che potrà ormai liberare i tori dai gioghi (*robustus quoque iam tauris iuga solvet arator*).

Come osserva la Coronati, i versi sono tradotti con una certa libertà:

la parte riguardante la lavorazione agricola della terra in senso stretto (aratura, semina) è resa sinteticamente con un riecheggiamento di Omero [...]; nessun accenno ai buoi e all'aratore (viceversa i buoi erano stati aggiunti nella traduzione del v. 33 [...]); del quadro trimembre di Virgilio acquista rilievo solo il secondo elemento, la potatura della vigna, che occupa più di un verso⁴⁷³.

A mio avviso, quest'ultima scelta potrebbe essere legata all'intenzione di evocare al pubblico il Giudizio Universale e, più in particolare, la vendemmia della vigna del mondo come simbolo della punizione che, alla fine dei tempi, colpirà gli empi⁴⁷⁴; ne è prova l'aggiunta dell'aggettivo ὀτραλέου in riferimento a δρεπάνοιο, che sarebbe volta appunto a richiamare l'espressione di Ap. 14,14 δρέπανον ὀξύ, «falce affilata»⁴⁷⁵.

E dunque, quando il regno promesso sarà giunto, la vigna del mondo non richiederà più (οὐδὲ ποθήσεμεν) l'azione della falce, poiché i grappoli, ormai maturi per il giudizio, saranno già stati pigiati nel grande tino dell'ira di Dio.

αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος: cfr. Hom., *od.* IX 109 ἀλλὰ τὰ γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται, «ma tutto dal suolo / per loro [i Ciclopi] vien su inseminato e inarato»⁴⁷⁶ e 123s. ἀλλ' ἢ γ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος ἥματα πάντα / ἀνδρῶν χρηεῖ, «e così tutto l'anno deserta / di uomini, incolta è quell'isola»⁴⁷⁷, nonché *orac. Sibyll.* III 647

⁴⁷³ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 80, n. 32.

⁴⁷⁴ Cfr. Ap. 14,14ss.

⁴⁷⁵ Cfr. anche Ap. 14,17 e 18.

⁴⁷⁶ Trad. it. E. CETRANGOLO, *op. cit.*, p. 257.

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος ἔσται ἅπασα, «ed essa [la terra]
rimarrà tutta quanta senza semi e senza aratro»⁴⁷⁸.

Αὐτὴ è la lezione dei codici V ed E; M e J leggono invece αὐτὸς, una
lezione chiaramente inaccettabile, che già Valesius⁴⁷⁹ aveva corretto in αὐτὴ,
avendo giustamente considerato sottinteso il termine γαῖα. Da rigettare, invece,
è la proposta di correzione di Mattaire⁴⁸⁰, che, seguito da Heyne⁴⁸¹, ha suggerito
di leggere ἄγρὸς, «campo».

οὐδὲ μὲν ἀκμήν: è la correzione di Valesius⁴⁸², basata sul commento
καὶ τὴν γε ἄμπελον μὴ ἐπιποθεῖν τὴν δρεπάνου ἀκμήν⁴⁸³, e u-
nanimemente accolta dagli editori successivi.

Le lezioni dei codici, tutte ugualmente inaccettabili, rendono perfettamente
ragione dell'emendazione del filologo francese: V legge infatti οὐδὲ μὲν
ἀνῆ, J οὐδὲ μενοινῆ, M οὐδὲ μενανη (con οινῆ scritto su ανη), mentre
E legge οὐδὲ ἄμην.

ὀτραλέου: l'aggettivo è attestato in Opp., *hal.* II 273 (e 324) ὀτραλέη
μύραιναι e in Quint. Smyrn. XI 107 ὀτραλέαι ... κέλευθοι; in Omero ed
Esiodo ricorre invece solo la forma avverbiale ὀτραλέως⁴⁸⁴.

Equivalente di ὀτρηρός, ὀτραλέος è usato di solito nel senso di «pron-
to», «rapido», «attivo», mentre qui assume piuttosto il significato di «acuto»,
«affilato», «tagliente», andando così a costituire un neologismo semantico⁴⁸⁵.

δρεπάνιοι: la falce è, come s'è detto, lo strumento del Giudizio finale;
più in particolare, mentre la mietitura simboleggia la raccolta degli eletti, la
vendemmia rappresenta, invece, la punizione dei dannati. Si confronti, oltre al
succitato passo dell'*Apocalisse*, *Sept.*, Gl. 4,12s.:

⁴⁷⁸ Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁷⁹ Cfr. PG 20, col. 1299, n. 71.

⁴⁸⁰ Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁸¹ Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 251, n.

⁴⁸² Cfr. PG 20, col. 1300.

⁴⁸³ Cfr. *or.* 186, 21s.

⁴⁸⁴ Cfr. Hom., *il.* III 260 e XIX 317, *od.* XIX 100; Hes., *sc.* 410.

⁴⁸⁵ Il significato di «acuto» è attestato, infatti, solo per ὀτρηρός (cfr. Opp., *hal.* II 529
ὀτρηρῶσιν ... ὀδύνῃσι), ma sembra il più adeguato anche al nostro contesto.

Si affrettino e salgano le nazioni alla valle di Giòsafat, poiché lì sederò per giudicare tutte le nazioni dei dintorni. Date mano alla falce, perché la messe è matura; venite, pigiate, perché il torchio è pieno e i tini traboccano, poiché grande è la loro malvagità!

ποθησέμεν: come fa giustamente notare la Coronati⁴⁸⁶, il traduttore rende il *patior* dell'ipotesto latino con *ποθέω* («desiderare», «sentire la mancanza», «richiedere»), ossia un verbo che, pur di significato diverso, esprime comunque i sentimenti dell'animo; viene mantenuta, in questo modo, la personificazione della vigna (qui, in particolare, la «vigna del mondo»).

οἶμαι: si tratta di un prosaicismo. Dal momento che questa forma è ricorrente in tutta l'*Oratio*⁴⁸⁷, qualche studioso ha concluso, sulla base di questa e di altre osservazioni, identificando il traduttore del discorso con il traduttore dell'ecloga⁴⁸⁸. Mi preme sottolineare, tuttavia, che οἶμαι non è l'unico prosaicismo presente nella traduzione, e in ogni caso questa forma è già attestata in poesia, seppur in una diversa sede metrica⁴⁸⁹.

*Nec varios discet mentiri lana colores,
ipse sed in pratis aries iam suave rubenti
murice, iam croceo mutabit vellera luto;
sponte sua sandyx pascentis vestiet agnos.*

(Verg., *ecl.* IV 42-45)

Οὐδ' ἐρίου δέυοιτο βροτὸς πόκον, αὐτόματος δὲ
Ἄρνηιὸς Τυρίησι περιπρέψει λιβάδεσσι,
Σάνδυκι πορφυρέῳ λάχνην ῥυπόεσσιν ἀμείβων.
(*or.* 186, 5-7)

Virgilio prosegue nella descrizione dei prodigi che accompagneranno la maturità del *puer*, soffermandosi, in particolare, sull'immagine dei velli:

⁴⁸⁶ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 80, n. 32.

⁴⁸⁷ Cfr. *or.* 161, 22; 163, 7; 165, 17; 168, 19 etc.

⁴⁸⁸ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁸⁹ Cfr. Theocr., *id.* XI 5.

the practice of dyeing wool will be abolished with the restoration of the Golden Age, because the wool of sheep in the meadow will spontaneously assume the brilliant colours formerly produced by dyes⁴⁹⁰.

La traduzione greca, sostanzialmente fedele, si discosta in numerosi punti dall'ipotesto latino. Per quanto riguarda il v. 42, ad esempio, l'*interpres* introduce un elemento nuovo – βροτὸς – e su questo focalizza l'attenzione, trasformando la lana (qui, più precisamente, il «vello di lana», ἐρίου ... πόκον, con rimando ai *vellera* del v. 44) da soggetto a oggetto dell'azione: nel regno promesso, l'uomo non avrà più bisogno di tingere di rosso il vello dell'ariete, perché ciò avverrà spontaneamente, come per miracolo.

All'aggiunta di βροτὸς fa da contraltare la soppressione dei *varios ... colores* dell'ipotesto latino: la scelta del verbo δέυοιτο («tingerebbe») per *discet mentiri* («imparerà a mentire») rende infatti superflua questa notazione.

Per quanto concerne, invece, i vv. 43 e 44, si registra, da un lato, la soppressione del complemento di luogo (*in pratis*), dall'altro, la traduzione del virgiliano *murice* con l'espressione Τυρίησι ... λιβάδεσσι.

Si nota, inoltre, l'aggiunta del verbo περιπρέψει («rifulgerà»), che non trova alcun riscontro nell'ipotesto latino (e da cui dipende il dativo Τυρίησι ... λιβάδεσσι); quest'aggiunta determina, a sua volta, lo slittamento di ἀμείβων (per *mutabit*) al participio. E ancora, il sintagma virgiliano *croceo ... luto* (posto in correlazione con *suave rubenti / murice: iam ... /... iam*) solo in apparenza non è tradotto: è possibile, secondo Reichmann⁴⁹¹, che l'*interpres* abbia confuso *lūtum* con *lūtum* («fango»), aggiungendo così l'aggettivo

⁴⁹⁰ Cfr. W. CLAUSEN, *op. cit.*, p. 140. I vv. 43s. della IV Ecloga di Virgilio sono citati in Macrobio (*sat.* III 7, 2); qui si afferma che, negli antichi libri della sapienza etrusca, l'apparizione di colori inconsueti sul vello di pecore e arieti, specialmente dei colori porpora e oro, era considerato presagio della più grande prosperità e felicità, sia per il sovrano che per i suoi discendenti: *Traditur autem in libro Etruscorum, si hoc animal insolito colore fuerit inductum, portendi imperatori rerum omnium felicitatem. Est super hoc liber Tarquiti transcriptus ex Ostentario Tusco. Ibi reperitur: Purpureo aureove colore ovis ariesve si aspergetur, principii ordinis et generis summa cum felicitate largitatem auget, genus progeniem propagat in claritate laetiolemque efficit.*

⁴⁹¹ Cfr. V. REICHMANN, *art. cit.*, p. 60.

ῥυπρόεσσον («sporco») in riferimento a λάχνην (quest'aggettivo, in effetti, non trova altro riscontro nell'ipotesto latino).

Il v. 45, infine, non è tradotto, forse perché ritenuto pleonastico (il concetto è stato infatti espresso già nei versi precedenti); c'è da notare, tuttavia, la ripresa del virgiliano *sandyx* nel sintagma σάνδυκι πορφυρέω.

ἐρίου ... πόκον: è la lezione tramandata dai codici, ma considerata sospetta da Maittaire⁴⁹², che corregge ἐρίου in ἐρίων⁴⁹³ e suggerisce di leggere πόκου per πόκον (il verbo δεύω dovrebbe reggere, infatti, il caso genitivo).

Nessuno degli interventi proposti sembra però necessario: a ben vedere, il nesso ἐρίου ... πόκον ricorre nei *Settanta* (Gdc. 6,37), e richiama al pubblico il famoso episodio di Gedeone, giudice d'Israele:

Gedeone disse a Dio: «Se tu stai per salvare Israele per mano mia, come hai detto, ecco, io metterò un vello di lana (τὸν πόκον τοῦ ἐρίου) sull'aia: se ci sarà rugiada soltanto sul vello e tutto il terreno resterà asciutto, io saprò che tu salverai Israele per mia mano, come hai detto». Così avvenne. La mattina dopo Gedeone si alzò per tempo, strizzò il vello e ne spremette la rugiada: una coppa piena d'acqua. Gedeone disse a Dio: «Non adirarti contro di me; io parlerò ancora una volta. Lasciami fare la prova con il vello, una volta ancora: resti asciutto soltanto il vello e ci sia la rugiada su tutto il terreno». Dio fece così quella notte: il vello soltanto restò asciutto e ci fu rugiada su tutto il terreno⁴⁹⁴.

Il vello di lana è lo strumento attraverso cui Gedeone mette alla prova Dio, chiedendogli conferma della Sua parola. Nel nostro contesto, similmente, il vello che muta colore da sé, senza che vi sia intervento umano, è il segno prodigioso attraverso cui Dio manifesta agli uomini la Sua potenza.

Quanto a δεύω, invece, il verbo è utilizzato qui non nel significato di «mancare», bensì di «tingere» (cfr. *infra*), e regge pertanto l'accusativo.

δεύοιτο: come s'è detto già, il verbo δεύω è usato nel nostro contesto nel senso di «tingere». Questo significato risulta attestato in un epigramma funerario dell'*Antologia Palatina* (VII 10, 3s.): ἀμφὶ μελαίνῃ / δευόμεναι

⁴⁹² Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 142, n. Cfr. Anche C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 251.

⁴⁹³ Cfr. Theophr., *de sign. temp.* 13 νεφέλαι πόκοις ἐρίων ὅμοιαι.

⁴⁹⁴ Cfr. *Sept.*, Gdc. 6,36ss.

σποδιῇ Θρηίκιον πλόκαμον, «tingendo la tracia chioma con cenere nera»
(detto a proposito del compianto funebre per la morte di Orfeo)⁴⁹⁵.

Heikel, considerando sospetto l'uso del medio, propone in apparato la correzione δεύοι γε, ma il confronto con l'epigramma succitato rende inutile ogni tentativo di emendazione.

βροτός: come sostantivo, il termine è attestato in Omero, ma anche nella tragedia e in Aristofane; indica l'uomo in quanto mortale, in contrapposizione ad ἀθάνατος o a θεός.

αὐτόματος δέ: il nesso è attestato in Hom., *il.* II 408 (in una diversa sede metrica); ricorre in clausola solo qui e in Nonno di Panopoli (cfr. soprattutto *Paraphr. Ev. Ioan.* VI 185). Per il tema della «spontaneità» si veda invece *or.* 183, 14.

ἀρνεῖος: come sostantivo, il termine ricorre in Omero, dove indica l'«ariete»; cfr., in particolare, *od.* IX 432 ἀρνεῖος γὰρ ἔην μῆλων ὃς ἄριστος πάντων (detto dell'ariete che salva Odisseo da Polifemo).

Nella tradizione giudaico-cristiana l'immagine dell'ariete rimanda in particolare al sacrificio di Isacco (Gen. 22,13):

Allora Abramo alzò gli occhi e vide un ariete, impigliato con le corna in un cespuglio. Abramo andò a prendere l'ariete e lo offrì in olocausto invece del figlio.

A partire dalla *Lettera agli Ebrei*⁴⁹⁶, l'esegesi patristica ha interpretato quest'episodio come prefigurazione della passione e morte di Cristo⁴⁹⁷. Una delle primissime testimonianze in proposito è nella *Lettera di Barnaba* (VII 3c), dove si afferma che il Figlio di Dio offrì in sacrificio il Suo corpo

⁴⁹⁵ Cfr. anche Hom., *il.* XVII 360s. αἷματι δὲ χθὼν / δεύετο πορφυρέω, «e la terra si impregnava di sangue purpureo».

⁴⁹⁶ Cfr. Hebr. 11,17ss.: «Per fede, Abramo, messo alla prova, offrì Isacco, e proprio lui, che aveva ricevuto le promesse, offrì il suo unigenito figlio, del quale era stato detto: 'Mediante Isacco avrai una tua discendenza'. Egli pensava infatti che Dio è capace di far risorgere anche dai morti: per questo lo riebbe anche come simbolo».

⁴⁹⁷ Cfr., in proposito, A.V. NAZZARO, *Il sacrificio di Isacco nell'esegesi di Ambrogio di Milano*, in S. ISETTA (a cura di), *Letteratura Cristiana e Letterature Europee*. Atti del Convegno (Genova, 9-11 dicembre 2004), Edizioni Dehoniane, Bologna 2007, pp. 295ss.

ἵνα καὶ ὁ τύπος ὁ γενόμενος ἐπὶ Ἰσαὰκ τοῦ προσε-
χθέντος ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τελεσθῇ.

Il tema è ripreso anche da Melitone di Sardi (fr. IX 7s. Perler⁴⁹⁸):

ἀλλὰ Χριστὸς ἔπαθεν, Ἰσαὰκ δὲ οὐκ ἔπαθεν: τύπος γὰρ
ἦν τοῦ μέλλοντος πάσχειν Χριστοῦ;

da Clemente Alessandrino (*paed.* I 5, 23, 1):

Lo stesso Isacco (si può infatti interpretare il brano in altro modo) è figura del Signore. Fanciullo perché figlio (era figlio di Abramo, come il Cristo è figlio di Dio), vittima come il Signore. Ma non fu sacrificato come il Signore; Isacco portò soltanto la legna del sacrificio, come il Signore il legno della croce⁴⁹⁹;

da Tertulliano (*adv. Iud.* X 6):

Pertanto per primo Isacco, quando fu condotto come vittima dal padre, portò da solo la legna, indicando già da allora la fine di Cristo, il quale ci era stato concesso dal Padre come vittima e portava il legno della sua passione⁵⁰⁰;

da Cipriano (*de bono patient.* 10):

Anche Isacco, che prefigura e anticipa il sacrificio del Signore, quando è offerto dal padre per essere immolato, si mostra pieno di pazienza⁵⁰¹.

Più chiara ancora è l'esegesi di Origene (*hom. Gen.* VIII 9):

Abbiamo detto, mi pare, in precedenza, che Isacco era figura del Cristo, ma qui anche l'ariete sembra altrettanto figura del Cristo; vale la pena di conoscere come l'uno e l'altro convengano al Cristo, sia Isacco, che non è stato sgozzato, sia l'ariete, che è stato sgozzato. Il Cristo è il Verbo di Dio, ma il Verbo si è fatto carne: per un aspetto,

⁴⁹⁸ Cfr. O. PERLER, Méliton De Sardes, *Sur la Pâque et fragments*, Les Éditions du Cerf, Paris 1966, p. 234.

⁴⁹⁹ Trad. it. M.G. BIANCO, *op. cit.*, p. 215.

⁵⁰⁰ Trad. it. C. MORESCHINI, Tertulliano, *Opere Scelte*, UTET, Torino 1974, p. 268.

⁵⁰¹ Trad. it. A. CERRETINI, Cipriano, *Trattati*, Città Nuova Editrice, Roma 2004, p. 186.

dunque, il Cristo è dall'alto, per un altro è assunto dall'umana natura e dall'utero verginale. Infatti il Cristo patisce, ma nella carne, di cui è figura l'ariete; come diceva anche Giovanni: Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che prende il peccato del mondo. Quanto al Verbo, rimase nella incorruzione, e questo è il Cristo secondo lo Spirito, di cui è immagine Isacco: perciò egli stesso è vittima e sacerdote⁵⁰².

E ancora, il tema ritorna anche in Agostino, nell'opera contro Massimino (II 26, 9):

Infatti, anche Isacco, figlio di Abramo, non era forse figura di Cristo, quando fu condotto come un agnello per essere immolato, e quando portava su di sé la legna sulla quale doveva essere posto, così come il Signore portava la croce? Infine, perché ci stupiamo che Gesù sia stato figurato attraverso un angelo, se fu figurato non solo attraverso un uomo, ma anche attraverso un animale? Infatti, chi altro era l'ariete, che era trattenuto per le corna nel rovo, se non Cristo crocifisso, incoronato anche di spine? Abramo immolò questo ariete al posto del figlio, che aveva ricevuto l'ordine di risparmiare. Dio, infatti, ordinò di perdonare l'uomo, in modo tale, tuttavia, che, attraverso un animale e a causa della passione di Cristo che in questo modo veniva preannunciata, si compisse il mistero del sangue sacro⁵⁰³.

Τυρίησι ... λιβάδεσσι: Τυρίησι è la lezione di V (più precisamente, il manoscritto legge τυρίησι); J ed E riportano invece la forma τυρίοισι, che è inaccettabile perché l'aggettivo τύριος⁵⁰⁴ fa qui riferimento a un nome di genere femminile; un'ulteriore corruzione evidenzia il codice M, che legge τηρίοισι.

E ancora, λιβάδεσσι⁵⁰⁵ è la lezione di V, mentre JME leggono λιβάδεσσιν; la forma senza ν efelcistico è da preferire per via dell'*incipit* consonantico dell'esametro successivo (non si tratta, tuttavia, di una regola fissa).

Per l'espressione Τυρίησι ... λιβάδεσσι si confronti Ov., *metam.* VI 222 *Tyrioque ... suco*⁵⁰⁶.

⁵⁰² Trad. it. a cura di M.I. DANIELI, Origene, *Omelie sulla Genesi*, Città Nuova Editrice, Roma 1978, p. 149.

⁵⁰³ Cfr. http://www.augustinus.it/italiano/contro_massimino/index2.htm. Cfr. anche Ambr., *de Abr.* I 8, 72 e in *Ps.* XXXIX 12.

⁵⁰⁴ Cfr. Aesch., *Pers.* 963 τυρίας ἐκ ναός.

⁵⁰⁵ Cfr. Soph., *Phil.* 1215 ἱερὰν λιβάδα. Cfr. anche Nonn., *dion.* XXVIII 138 πορφυρέαις λιβάδεσσιν.

περιπρέψει: è la lezione di V, accolta da Heikel e da Kurfess⁵⁰⁷; M legge invece, con una leggera variazione, **παραπρέψει**, mentre J ed E riportano la variante **παρατρέψει**. Quanto ai primi editori, Valesius segue il codice C, che dà la forma disgiunta **παρα πρέψει**⁵⁰⁸, mentre Maittaire⁵⁰⁹ opta per la lezione **παρατρέψει**, così come Heyne⁵¹⁰ e Rossignol⁵¹¹.

In effetti, mentre **περιπρέψει** e **παραπρέψει** (forme composte da **πρέπω**, «spiccare», «segnalarsi», «risplendere») costituiscono dei neologismi, **παρατρέψει** (da **παρατρέπω**, «mutare») risulta già attestato nella tradizione precedente⁵¹² e sembra anche adattarsi perfettamente al contesto.

Bisogna tuttavia considerare non solo che i neologismi sono abbastanza frequenti in tutta la traduzione (e non devono dunque destare sospetto), ma anche che la lezione di J e di E potrebbe essere il prodotto di una banalizzazione operata dal copista, proprio sulla base del contesto. In effetti, il concetto di «mutamento» è già espresso nella traduzione da **ἀμείβων**: accettando la lezione **παρατρέψει**, si darebbe vita a un'unitile ripetizione. Viceversa, il verbo **περιπρέψει**, da cui sarebbe scaturita la forma corrotta **παραπρέψει**, contribuisce a risaltare l'immagine dell'ariete-Cristo, che si distinguerà da tutti gli altri arieti per il colore scintillante del suo vello⁵¹³.

σάνδυκι πορφυρέω: il sandice, una tintura rossa derivata dall'ossido di piombo e ferro, era spesso smaltato con la porpora per accrescerne la brillantezza; con l'espressione «sandice purpureo» si allude dunque a una tonalità di rosso assai lucente e vistosa, e tale da far risaltare l'ariete-Cristo.

⁵⁰⁶ Com'è noto dalle fonti, la porpora di Tiro era la più pregiata in assoluto: cfr. Strab., *geogr.* XVI 2, 23 πολὺ γὰρ ἐξήτασται πασῶν ἡ Τυρία καλλίστη πορφύρα.

⁵⁰⁷ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 285.

⁵⁰⁸ Cfr. PG 20, col. 1299, n. 72: *eleganter enim dicitur πρέπειν τῇ ἐσθῇτι*.

⁵⁰⁹ Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 141.

⁵¹⁰ Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 252.

⁵¹¹ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 136ss.

⁵¹² Cfr. in particolare Dio Chrys., *orat.* XII 67 (con ὄνομα), Ael., *de nat. an.* II 11 (con ἐμμέλειαν), Philostr. Mai., *imag.* I 23, 3 (con εἶδους).

⁵¹³ Cfr. in particolare Hom., *il.* XII 104 ὃ δ' ἔπρεπε καὶ διὰ πάντων; Aesch., *choeph.* 11s. φάρεσιν μελαγχίμοις / πρέπουσα, 17s. πένθει λυγροῖ / πρέπουσαν, 24 πρέπει παρῆς φοίνισσ' ἀμυγμοῖς etc.

Interessante è il significato che la porpora riveste in ambito cristiano⁵¹⁴, dove rimanda innanzitutto al sangue di Gesù e dei martiri (e, da questo punto di vista, si associa perfettamente all'immagine dell'ariete-Cristo morto per la salvezza dell'umanità).

Più in particolare, nell'*Antico Testamento* la porpora è simbolo della sovranità tanto divina quanto umana: nell'*Esodo* essa decora il santuario mobile che Dio fa innalzare a Mosè per abitare in mezzo al Suo popolo⁵¹⁵, nel *Cantico dei Cantici*, invece, è segno distintivo del fasto della corte salomonica⁵¹⁶.

Quanto al *Nuovo Testamento*, la porpora è, insieme al bisso, ornamento del ricco epulone del *Vangelo* di Luca⁵¹⁷, ma essa contraddistingue anche l'abito che viene fatto indossare a Gesù⁵¹⁸, «come simbolo sia del suo presentarsi o essere presentato come *rex Iudaeorum* sia, per contrasto, come scherno dell'effettiva situazione in cui egli si trova»⁵¹⁹.

La porpora è presente anche nell'*Apocalisse*, dove rimanda, insieme allo scarlatto, alla ricchezza e alla potenza mondane incarnate dalla donna e dalla bestia⁵²⁰.

Nell'esegesi patristica, poi, la porpora è interpretata sia in chiave negativa, come segnale di accettazione del mondo terreno e delle sue tentazioni⁵²¹, sia in chiave positiva, come simbolo di virtù cristiane (ad esempio la pudicizia⁵²²), se-

⁵¹⁴ Cfr. sull'argomento G. FILORAMO, *Variazioni simboliche sul tema della porpora nel Cristianesimo antico*, in O. LONGO (a cura di), *La porpora: realtà e immaginario di un colore simbolico*. Atti del Convegno interdisciplinare di Studio (Venezia, 24-25 ottobre 1996), Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, Venezia 1998, pp. 227ss.

⁵¹⁵ Cfr. *Sept.*, Es. 25,1ss.: «Il Signore parlò a Mosè dicendo: Ordina agli Israeliti che raccolgano per me un contributo. Lo raccoglierete da chiunque sia generoso di cuore. Ed ecco che cosa raccoglierete da loro come contributo: oro, argento e bronzo, tessuti di porpora viola e rossa, di scarlatto, di bisso e di pelo di capra, pelle di montone tinta di rosso, pelle di tasso e legno di acacia, olio per l'illuminazione, balsami per l'olio dell'unzione e per l'incenso aromatico, pietre di onice e pietre da incastonare nell'efod e nel pettorale. Essi mi faranno un santuario e io abiterò in mezzo a loro».

⁵¹⁶ Cfr. *Cant.* 3,10.

⁵¹⁷ Cfr. *Lc.* 16,19.

⁵¹⁸ Cfr. *Mc.* 15,17 e *Gv.* 19,2. In *Mt.* 27,28 si parla invece di una «clamide scarlatta».

⁵¹⁹ Cfr. G. FILORAMO, *art. cit.*, p. 232.

⁵²⁰ Cfr. *Ap.* 17,4 e 18,16.

⁵²¹ Cfr., ad esempio, *Clem. Alex.*, *paed.* II 114, 3ss.

⁵²² Cfr. *Tert.*, *cult. fem.* I 8, 2.

condo quel processo di risemantizzazione del patrimonio ereditato dalla cultura pagana, tipico del Cristianesimo

Giovanni Filoramo amplia il discorso sulla porpora anche alla «lana scarlatta», menzionando, innanzitutto, Es. 24,6ss., ovvero il luogo in cui Mosè sancisce il patto di alleanza con Dio attraverso un sacrificio animale; questo episodio, interpretato come prefigurazione della nuova alleanza che sarà sigillata con il sangue di Cristo, viene così presentato in Hebr. 9,18ss.:

Per questo neanche la prima alleanza fu inaugurata senza sangue. Infatti, dopo che tutti i comandamenti furono promulgati a tutto il popolo da Mosè, secondo la Legge, questi, preso il sangue dei vitelli e dei capri con acqua, lana scarlatta (ἐρίου κόκκινου) e issòpo, asperse il libro stesso e tutto il popolo, dicendo: Questo è il sangue dell'alleanza che Dio ha stabilito per voi⁵²³.

Filoramo manca tuttavia di menzionare un passo di Isaia (63,1 ss.), che a mio avviso risulta di particolare interesse nell'ambito dello studio relativo alla valenza del colore rosso (nelle sue varie tonalità) nella tradizione giudaico-cristiana:

Chi è costui che viene da Edom, da Bosra con le vesti tinte di rosso, splendido nella sua veste, che avanza nella pienezza della sua forza? - Sono io, che parlo con giustizia, e sono grande nel salvare -. Perché rossa è la tua veste e i tuoi abiti come quelli di chi pigia nel torchio? - Nel tino ho pigiato da solo e del mio popolo nessuno era con me. Li ho pigiati nella mia ira, li ho calpestati nella mia collera. Il loro sangue è sprizzato sulle mie vesti e mi sono macchiato tutti gli abiti, perché il giorno della vendetta era nel mio cuore ed è giunto l'anno del mio riscatto⁵²⁴.

Nel nostro contesto, dunque, l'immagine della porpora alluderebbe non soltanto al sangue che ha sancito, per ben due volte, il patto di alleanza tra Dio e l'uomo (la prima volta con Mosè, la seconda con Cristo), ma rimanderebbe an-

⁵²³ Il particolare della lana scarlatta è presente anche in un passo dell'*Epistola di Barnaba* (VII 6a ss., appena dopo la menzione del sacrificio di Isacco), in connessione con un altro episodio dell'*Antico Testamento*, cioè l'invio nel deserto del capro espiatorio (cfr. Lev. 16,8ss.).

⁵²⁴ Com'è noto, questo passo è interpretato da Origene come profezia dell'ascensione di Cristo dopo l'economia salvifica (cfr. *comm. in Matt.* 16, 19).

che, e più precisamente, al mantello con cui, in segno di scherno, i soldati avvolsero Gesù (l'ariete rivestito di un vello purpureo)⁵²⁵.

λάχνην: il termine, attestato perlopiù in poesia, ricorre nel significato di «vello» in Soph., *Trach.* 690 βοτοῦ λáchνην, ma più interessante è il confronto con Opp., *cyn.* II 379 λáchνη πορφυρέεσσα δ' ἐπὶ χρόος ἔστεφάνωται (detto delle capre rosse di Creta).

ῥυπόεσσαν: l'aggettivo, equivalente di ῥυπαρός, «sordido», è raro e ricercato; è attestato infatti nella sola poesia alessandrina: cfr. Nicandr., *alex.* 470, *Anth. Pal.* VI 293, 3 (con ὄλπη) e XI 158, 3 (con πίνος). Cfr. anche Ov., *ars. am.* III 222 *sordida lana*.

ἀμείβων: cfr. Aesch., *Pers.* 317 ἀμείβων χρῶτα πορφυρεῖ βαφῇ (in punto di morte, il generale persiano Matallo inumidì la barba folta e densa, «mutandone il colore in un bagno di porpora»).

⁵²⁵ Cromazio (*serm.* XXIII 60ss.) parlerà ugualmente di Cristo come di un «agnello purpureo», con l'obiettivo di affermarne la dignità regale: *de hoc ergo grege sanctorum immaculata illa et intacta ovis processit, id est sancta Maria, quae nobis contra naturam purpureum illum agnum, id est regem Christum, generavit. Recte autem purpureus agnus Christus dominus intellegitur, quia rex non factus sed natus est.* Secondo C.E. Chaffin (*Christus imperator. Interpretazioni della IV Egloga di Virgilio nell'ambiente di Sant'Ambrogio*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 8 (1972), pp. 517ss.), è possibile che, con questa espressione (*purpureus agnus*), lo scrittore intendesse alludere proprio ai vv. 42-45 della IV Ecloga virgiliana. L'idea dello studioso è che «al tempo di Cromazio l'interpretazione cristiana dell'*Egloga* fosse di comune conoscenza sia tra i Cristiani, sia tra i pagani, sebbene non accettata unanimemente da entrambi. Era insomma una piccola, topica aggiunta alla massa delle formule retoriche dell'antica erudizione che formavano l'eredità di ogni romano colto» (p. 526). E ancora: «Non era fuori posto che mentre Virgilio aveva profetizzato la futura salvezza e felicità di Roma ad opera di un grande sovrano nato uomo e tuttavia divino, Cromazio usasse le sue parole per affermare che il Salvatore, Cristo, alla sua nascita umana era per virtù della sua divinità più veramente re di ogni altro sovrano terreno» (p. 527).

Non si dimentichi, peraltro, che la porpora, in quanto simbolo del potere imperiale, doveva richiamare, nel nostro contesto, anche l'immagine di Costantino. Eusebio di Cesarea racconta che, in occasione del battesimo, l'imperatore svestì gli abiti di porpora per indossare la veste candida (cfr. *vit. Const.* IV 63, 1); questo gesto, tuttavia, non intendeva significare la rinuncia al potere di Costantino, ma rientrava nella comune prassi battesimale. Lo dimostra chiaramente il fatto che, morto, l'imperatore cristiano fu vestito con un abito di porpora, e purpureo era anche il panno che ricopriva la sua bara (cfr. *vit. Const.* IV 66).

I vv. 46-47 della bucolica virgiliana («*Talia saecla*» *suis dixerunt «currite»
fusis / Concordes stabili fatorum numine Parcae*) non sono tradotti, in quanto
contengono riferimenti alle Parche e al Fato.

*Adgredere o magnos (aderit iam tempus) honores,
cara deum suboles, magnum Iovis incrementum!*

(Verg., *ecl.* 48-49)

Ἄλλ' ἄγε τιμῆεν σκήπτρον βασιλίδος ἀρχῆς
Δεξιτερῆς ἀπὸ πατρὸς ἐριβρεμέταο δέδεξο.
(*or.* 186, 8-9)

I vv. 48-49 dell'ecloga virgiliana sono resi in greco con una certa libertà
(anche se, come sempre, il senso generale è grossomodo conservato):
l'*interpres* sostituisce l'invito a raggiungere grandi onori con l'esortazione a ri-
cevere lo scettro del comando dalla destra del Padre, eliminando, nel contempo,
i riferimenti agli dèi e a Giove.

Più in particolare, è possibile evidenziare le seguenti corrispondenze tra o-
riginale latino e traduzione greca: la proposizione incidentale *aderit iam tempus*
(«è giunto ormai il tempo») è resa con l'espressione ἄλλ' ἄγε («orsù»);
l'imperativo *adgredere* («conquista») è tradotto con l'imperativo
δέδεξο («ricevi»), a sottolineare la subalternità del Figlio al Padre; all'oggetto
magnos ... honores («grandi onori») corrisponde l'oggetto τιμῆεν σκήπτρον
(«l'onorato scettro»), che specifica e concretizza il «grande onore» che toccherà
in sorte al Figlio.

Completamente soppressi, invece, sono i due vocativi *cara deum suboles* e
magnum Iovis incrementum (per via del riferimento, come s'è detto, agli dèi e a
Giove): il v. 49 è quindi sostituito, nella traduzione, con il riferimento alla de-
stra del Padre altisonante (Dio), che per l'appunto trasmette al Figlio lo scettro
regale (ἡ τοῦ σκήπτρου παράδοσις⁵²⁶).

I versi possono essere confrontati con Act. 5,31 τοῦτον ὁ θεὸς
ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὑψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, «Dio ha innalzato
costui [Gesù] alla sua destra, come Sovrano e Salvatore».

⁵²⁶ Cfr. Thuc. I 9, 4, con riferimento all'*Illiade* e, più precisamente, al personaggio di Aga-
mennone.

ἀλλ' ἄγε: è frequentemente attestato a inizio verso (cfr., ad esempio, Hom., *il.* XXIV 656).

τιμῆν: l'aggettivo è attestato in Omero; cfr., in particolare, *od.* I 311s. δῶρον ... / τιμῆν.

σκηπτρον: cfr. Hom., *il.* II 186 δέξατο οἱ σκηπτρον πατρώϊον ἄφθιτον αἰεί; Apoll. Rhod., I 891 σκηπτρά τε πατρὸς ἐμῆιο e III 376 σκηπτρα δὲ καὶ τιμὴν βασιλῆϊδα; *orac. Sibyll.* I 292s. βασιλῆϊον ἀρχήν / σκηπτροφόρον e XIV 70 σκηπτρον βασιλῆϊον⁵²⁷.

βασιλῆϊδος ἀρχῆς: è una clausola più volte attestata negli *Oracoli Sibyllini*⁵²⁸. Si evidenzia qui la ripresa (e la fusione) di due concetti già espressi nella traduzione a proposito di Cristo: cfr. *or.* 182, 5 ἐρατὸν βασιλῆα e 182, 14 τοῦδε γὰρ ἄρχοντος.

δεξιτερῆς ἀπὸ πατρὸς: la destra è simbolo della potenza di Dio; con essa Dio vince il nemico (Es. 15,6; Ps. 21,9; 74,11; 98,1; 118,15s.), protegge (Is. 41,10; Ps. 80,18; Sap. 5,16), salva (Ps. 17,7; 18,36; 48,11; 60,7; 108,7; 138,7), concede la vittoria (Ps. 20,7 e 44,4), sostiene (Ps. 63,9) e guida (Ps. 139,10)⁵²⁹; la stessa creazione è opera della Sua destra (Is. 48,13).

ἐριβρεμέται: cfr. Hom., *il.* XIII 624 Ζηνὸς ἐριβρεμέτω e Quint. Smyrn. III 635 Ζηνὸς ἐριβρεμέται ἄνακτος. Ancora una volta, il traduttore attribuisce a Dio un epiteto proprio di Zeus, secondo quel processo di riuso e di rifunzionalizzazione della cultura classica caratteristico del cristianesimo.

⁵²⁷ Lia Coronati (*art. cit.*, p. 84, n. 44) suggerisce anche il confronto con *Orph.*, fr. 101 σκηπτρον δ' ἀριδείκετον εἶο χέρεσσιν / θῆκε θεᾶς Νυκτός, <ἴν' ἔχη> βασιλῆϊδα τιμῆν.

⁵²⁸ Cfr. XII 59 e 299; XIII 6 e 63; XIV 73, 77 e 96. Cfr. anche XI 19 βασιλῆϊδα δέξεται ἀρχήν.

⁵²⁹ Viceversa, l'abbandono da parte di Dio viene espresso mediante il ritirarsi della mano destra. Cfr. Lam. 2,3s.: «Con ira ardente egli ha infranto tutta la potenza d'Israele. Ha ritratto la destra davanti al nemico; ha acceso in Giacobbe come una fiamma di fuoco, che divora tutt'intorno. Ha teso il suo arco come un nemico, ha tenuto ferma la destra come un avversario, ha ucciso quanto è delizia dell'occhio. Sulla tenda della figlia di Sion ha rovesciato la sua ira come fuoco».

δέδεξο: si tratta dell'imperativo perfetto di δέχομαι, ed è attestato in Omero; cfr., in particolare, *il.* XXII 340 ἀλλὰ σὺ ... δέδεξο⁵³⁰.

Aspice convexo nutantem pondere mundum.

(Verg., *ecl.* 50)

Κόσμου κητώεντος ὀρώων εὔπηκτα θέμεθλα.

(*or.* 186, 10)

Il v. 50 della IV ecloga è stato variamente interpretato dagli studiosi⁵³¹; la critica si è divisa, in particolare, sul significato da attribuire al termine *nutantem*: frequentativo di *nuo*, il verbo denota «le ripetute oscillazioni di un corpo intorno al proprio baricentro»⁵³², ed è dunque utilizzato, il più delle volte, con accezione negativa, a significare soprattutto instabilità. Virgilio, invece, impiega *nuto* in un contesto positivo, ponendolo in connessione con *laetentur* del v. 52. I critici moderni hanno perciò tentato di superare quest'aporia ipotizzando un'accezione neutra del verbo⁵³³, mentre Traina ha proposto di intendere *nuto* nel suo significato etimologico («fare cenni col capo»): secondo lo studioso, il verbo indicherebbe nella IV Ecloga il consenso del cosmo alla nuova era e la sua partecipazione alla gioia collettiva.

La traduzione greca del verso sfuma, dal canto suo, nell'esegesi⁵³⁴: l'*interpres* rende il nesso *nutantem ... mundum* con κόσμου ... εὔπηκτα θέμεθλα, intendendo il moto oscillatorio dell'universo in senso positivo, e, più precisamente, come espressione di solidità e di equilibrio. L'oggetto del «guardare» (e non sfugga il solito slittamento verbale, dall'imperativo *aspice* al participio ὀρώων) è qui rappresentato, dunque, dalle «solide fondamenta» del regno su cui il Figlio governerà, avendo ricevuto lo scettro dalla destra del Padre (il

⁵³⁰ Cfr. anche *il.* XX 377 nonché Opp., *cyn.* II 368. A torto, dunque, KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 287, lo considera una neoformazione.

⁵³¹ Cfr. in particolare A. TRAINA, *Convexo nutantem pondere mundum* (Verg., *Ecl.* IV, 50). *Cosmologia e poesia*, in *Scritti in onore di Carlo Diano*, Pàtron, Bologna 1975, pp. 435ss.

⁵³² Cfr. A. TRAINA, *art. cit.* (1975), p. 438.

⁵³³ Cfr. in particolare J. CARCOPINO, *Le mystère de la quatrième éclogue*, Paris 1943², p. 46, secondo cui il verbo indicherebbe un movimento permanente del cosmo («épithète de nature») e non contingente («épithète de circonstance»).

⁵³⁴ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 80.

participio ὁρῶν mette la proposizione in stretta connessione con quella precedente).

Quanto, infine, al nesso *convexo ... pondere*, il traduttore conserva la sola nozione di «cavità», espressa qui dall'aggettivo κητώεντος.

Il verso può essere confrontato con una serie di luoghi delle lettere neotestamentarie, in cui si allude alle «solide fondamenta» del regno di Dio.

Si veda 2Tim. 2,19: «tuttavia le solide fondamenta gettate da Dio resistono»; Hebr. 11,10: «Egli [Abramo] aspettava infatti la città dalle salde fondamenta (τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσιν πόλιν), il cui architetto e costruttore è Dio stesso».

In Eph. 2,19ss. si legge, in particolare, che le fondamenta della casa di Dio sono gli apostoli e i profeti, mentre Cristo è la pietra angolare che conferisce solidità alla struttura:

Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come pietra d'angolo lo stesso Cristo Gesù. In lui tutta la costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi venite edificati insieme per diventare abitazione di Dio per mezzo dello Spirito⁵³⁵.

Il fanciullo divino è dunque invitato a ricevere lo scettro del potere e ad ammirare, nel contempo, la solidità del regno che il Padre ha costruito per lui. A ben vedere, la traduzione greca di questi versi si carica di una valenza politica del tutto assente nell'ipotesto latino, e riconducibile, a mio avviso, alla volontà di celebrare l'impero del nuovo monarca cristiano, Costantino.

κητώεντος: l'aggettivo, che deriva da κῆτος (termine con cui si indica generalmente un «mostro marino» o comunque un «pesce di grandi dimensioni»), è raro e ricercato; prima di qui è attestato infatti solo in Omero (con riferimento a Sparta)⁵³⁶ e in Quinto Smirneo (con riferimento al cavallo di Troia)⁵³⁷.

⁵³⁵ Cfr. anche 1Cor. 3,9ss.

⁵³⁶ Cfr. Hom., *il.* II 581 (= *od.* IV 1) κοίλην Λακεδαίμονα κητώεσσαν.

⁵³⁷ Cfr. Quint. Smyrn. XII 314 ἵππον κητώεντα.

Come sottolinea la Coronati⁵³⁸, già gli antichi erano in disaccordo se intendere l'aggettivo nel senso di «smisurato» oppure di «cavernoso». Nel nostro contesto, tuttavia, κητώεις potrebbe esprimere tutt'e due le idee, sia quella di «grandezza smisurata», sia quella di «cavità»; da questo punto di vista, l'immagine del cosmo risulterebbe quindi in perfetta sintonia con quella del cavallo di Troia, essendo appunto entrambi, sia il cosmo che il cavallo, enormi e internamente cavi.

Come s'è detto già, in κητώεις si può riconoscere una vaga eco del virgiliano *convexo*.

ὄρῶν: è la lezione di V, accolta da Heikel e da Kurfess⁵³⁹; JME leggono invece ὄρῶν, una variante assolutamente inaccettabile, a meno di non interpretarla come infinito con valore di imperativo⁵⁴⁰.

In effetti, già i primi editori della bucolica greca⁵⁴¹, ignari del codice V, avevano colto questa difficoltà, correggendo ὄρῶν in ὄρῶ (imperativo), anche sulla base del commento: κόσμου κητώεντος ὄρῶ, φησί⁵⁴². Solo Maittaire⁵⁴³ ha proposto, in alternativa a ὄρῶ, la correzione ὄρῶν, poi confermata, come s'è visto, dal manoscritto vaticano.

Benché nel testo latino vi sia l'imperativo *aspice*, ritengo che il participio ὄρῶν sia da preferire per una serie di ragioni: innanzitutto, perché la lezione è testimoniata dal codice V; in secondo luogo, perché il costrutto participiale è più volte attestato nella bucolica greca (tanto da sembrare caratteristico dello stile dell'autore)⁵⁴⁴; in terzo luogo, perché c'è l'intento, almeno a mio avviso, di sottolineare lo stretto legame di quest'azione (l'ammirare la solidità del regno che si riceve in eredità e la conseguente gioia del cosmo tutto) con l'atto di trasmissione del potere dal Padre al Figlio.

⁵³⁸ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 81, n. 34.

⁵³⁹ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 285.

⁵⁴⁰ Di questa possibilità dubita Heikel, *op. cit.* (1911), p. 36, ma non Bolhuis (*op. cit.*, pp. 62s.), che opta appunto per la lezione ὄρῶν.

⁵⁴¹ Cfr. PG 20, col. 1299, n. 72 (Valesius); C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 252; ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁴² Cfr. *or.* 186, 18.

⁵⁴³ Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 143, n.

⁵⁴⁴ Cfr. *or.* 182, 5, 186, 7 e soprattutto 187, 6-7.

Non concordo, pertanto, con la punteggiatura proposta da Heikel: ritengo che, dopo l'imperativo δέδεξο, sia preferibile la virgola al punto.

εὖπηκτα: l'aggettivo, da πήγνυμι, significa letteralmente «ben costruito» (εὖ-πηκτος). In poesia è attestato in Omero⁵⁴⁵ e Teocrito⁵⁴⁶, ma non ricorre mai in questa stessa sede metrica.

Come sottolinea la Coronati⁵⁴⁷, la *iunctura* con θέμεθλα è senz'altro ricercata.

θέμεθλα: si tratta di un termine poetico (per θεμέλιος), ed è frequentemente attestato a fine verso⁵⁴⁸. Interessante mi sembra il confronto che la Coronati⁵⁴⁹ propone con Hom., *hymn.* XXX 1 Γαῖαν παμμήτειραν αἰείσομαι ἡϋθέμεθλον, «canterò Gea, madre universale, dalle solide fondamenta».

*Terrasque tractusque maris caelumque profundum;
aspice, venturo laetentur ut omnia saeclo!*

(Verg., *ecl.* 51-52)

Χαρμοσύνην γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἡδὲ θαλάσσης,
Γηθόσυνόν τ' Αἰῶνος ἀπειρεσίου λάσιον κῆρ.
(*or.* 186, 11-12)

Virgilio prosegue nella descrizione della letizia che coinvolge tutto il cosmo, legando, in particolare, il v. 50 con il v. 52 attraverso l'anafora dell'imperativo *aspice* (si noti, tuttavia, la *variatio* sintattica: al v. 50 *aspice* regge il participio predicativo *nutantem*, al v. 52 la proposizione introdotta da *ut*).

La traduzione greca, sostanzialmente fedele, fa registrare come sempre qualche leggera variazione: l'anafora del verbo è soppressa (da ὀρῶν, in particolare, dipendono tre oggetti: εὖπηκτα θέμεθλα; χαρμοσύνην; γηθόσυνον ... λάσιον κῆρ); e ancora, il concetto di gioia, reso in latino at-

⁵⁴⁵ Cfr. Hom., *il.* II 661 (= IX 144 e 286), IX 663 (= XXIV 675), *od.* XXIII 41.

⁵⁴⁶ Cfr. Theocr., *id.* I 128.

⁵⁴⁷ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 81, n. 37.

⁵⁴⁸ Cfr., in particolare, Hom., *il.* XIV 493 e XVII 47.

⁵⁴⁹ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 81, n. 37.

traverso il verbo *laetentur* (v. 52), è espresso qui dal sostantivo χαρμοσύνην e dall'aggettivo γηθόσυνον (entrambi in posizione iniziale, a sottolineare la loro intima connessione).

Più in particolare, mentre la traduzione del v. 51 è chiaramente esemplata su Apoll. Rhod. I 496 ἤειδεν δ' ὥς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα⁵⁵⁰, il v. 52, dal canto suo, fa registrare un interessante passaggio: l'*interpres* traduce *venturo ... saeclo* («l'età che sta per giungere») con l'espressione, certo più magniloquente, γηθόσυνόν τ' Αἰῶνος ἀπειρεσίου λάσιον κῆρ («il cuore lieto e vigoroso del Secolo senza fine»). Quest'ultima variazione è particolarmente interessante, perché implica un importante cambiamento di prospettiva rispetto all'ipotesto virgiliano: per il traduttore, infatti, l'età tanto attesa è ormai giunta, ed è destinata a non avere più fine.

L'immagine della natura che gioisce per il Signore è ampiamente attestata nella tradizione giudaico-cristiana.

Si confrontino Ps. 96,11ss.:

Gioiscano i cieli, esulti la terra, risuoni il mare e quanto racchiude; sia in festa la campagna e quanto contiene, acclamino tutti gli alberi della foresta davanti al Signore che viene;

97,1:

Il Signore regna: esulti la terra, gioiscano le isole tutte;

97,7ss.

Risuoni il mare e quanto racchiude, il mondo e i suoi abitanti. I fiumi battano le mani, esultino insieme le montagne davanti al Signore che viene a giudicare la terra;

Is. 35,1s.:

⁵⁵⁰ A. Ardizzoni (*op. cit.*, pp. XIII s.) sottolinea come, in realtà, γαῖα καὶ οὐρανὸς ed ἠδὲ θάλασσα siano due *iuncturae* omeriche: cfr., in particolare, Hom., *od.* V 184 (γαῖα καὶ οὐρανὸς) e XII 404 (οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα). Cfr. anche Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, pp. 79s., n. 30.

Si rallegrino il deserto e la terra arida, esulti e fiorisca la steppa. Come fiore di narciso fiorisca; sì, canti con gioia e con giubilo. Le è data la gloria del Libano, lo splendore del Carmelo e di Saron. Essi vedranno la gloria del Signore, la magnificenza del nostro Dio;

44,23:

Esultate, cieli, perché il Signore ha agito; giubilate, profondità della terra! Gridate di gioia, o monti, o selve con tutti i vostri alberi, perché il Signore ha riscattato Giacobbe, in Israele ha manifestato la sua gloria;

49,13:

Giubilate, o cieli, rallegrati, o terra, gridate di gioia, o monti, perché il Signore consola il suo popolo e ha misericordia dei suoi poveri;

55,12s.:

Voi dunque partirete con gioia, sarete ricondotti in pace. I monti e i colli davanti a voi eromperanno in grida di gioia e tutti gli alberi dei campi batteranno le mani. Invece di spini cresceranno cipressi, invece di ortiche cresceranno mirti; ciò sarà a gloria del Signore, un segno eterno che non sarà distrutto⁵⁵¹.

Ancora più interessante, per i precisi richiami linguistici, è il confronto con *orac. Sibyll.* VIII 474s. *τικτόμενον δὲ βρέφος ποτὶ δ' ἔπτατο γηθοσύνη χθών, / οὐράνιος δ' ἐγέλασσε θρόνος καὶ ἀγάλλετο κόσμος*, «al bambino in fasce andò incontro, lieta, la terra, / sorrise il trono celeste e si rallegrò il mondo»⁵⁵².

χαρμοσύνην: il sostantivo ricorre in Plutarco⁵⁵³, negli *Inni Orfici*⁵⁵⁴ e nei *Settanta*⁵⁵⁵.

⁵⁵¹ I passi sono segnalati da S. BENKO, *art. cit.*, p. 668.

⁵⁵² Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 183.

⁵⁵³ Cfr. in particolare Plut., *suav. viv. epic.* 1102a οἰκότριβες καὶ τῆτες ὑπὸ γήθους καὶ χαρμοσύνης ἀναφέρονται, dove si registra l'associazione di χαρμοσύνη con γήθος.

γηθόσυνον: l'aggettivo è frequentemente attestato nella stessa sede metrica; insieme con **κηρ** ricorre in clausola in Hom., *il.* IV 272 (= IV 326) e XVIII 557.

Αἰῶνος: cfr. *orac. Sibyll.* III 786 εὐφροσύνην αἰῶνος.

Concordo, a proposito dell'uso di questo termine, con Rossignol⁵⁵⁶:

Αἰὼν est pris ici pour le siècle dans le sens chrétien, c'est-à-dire le monde en général [...] Mais notre poète pousse la personnification jusqu'à son extrême limite, en prêtant au siècle le cœur *velu* (magnanime, prudent, sensé) qu'Homère donne à ses héros [...] On est donc pleinement autorisé à écrire comme Heyne⁵⁵⁷, Αἰῶνος, avec une majuscule.

ἀπειρεσίον: l'aggettivo ricorre nella stessa sede metrica in Hom., *od.* IX 118, ma più interessante sembra il confronto con *il.* XX 58 γαῖαν ἀπειρεσίην⁵⁵⁸.

λάσιον κηρ: si tratta di una clausola omerica. Si veda Hom., *il.* II 851: «guidava i Plafagoni il vigoroso petto di Pilemene»⁵⁵⁹ e XVI 553s.: «incitava invece gli Achei / il cuore vigoroso di Patroclo, figlio di Menezio»⁵⁶⁰.

Letteralmente, l'espressione sta a indicare il «petto ricoperto di peli», ma va intesa nel significato metaforico di «cuore duro, forte, vigoroso»⁵⁶¹.

⁵⁵⁴ Cfr. *hymn. Orph.* LX 4 χαρμοσύνης γενέτειρα (detto delle Grazie), dove il termine è attestato nella stessa sede metrica.

⁵⁵⁵ Cfr., in particolare, *Sept.*, Jer. 31,33 συνεψήσθη χαρμοσύνη καὶ εὐφροσύνη ἐκ τῆς Μωαβίτιδος; 40,11 φωνὴ εὐφροσύνης καὶ φωνὴ χαρμοσύνης; Bar. 4, 23 ἀποδώσει δέ μοι ὁ θεὸς ὑμᾶς μετὰ χαρμοσύνης καὶ εὐφροσύνης εἰς τὸν αἰῶνα.

⁵⁵⁶ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁵⁷ Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 252, n. Maittaire (*op. cit.*, p. 141), Heikel e Kurfess (*art. cit.* (1937), p. 285) optano, invece, per la minuscola.

⁵⁵⁸ Cfr. anche Quint. Smyrn. III 372.

⁵⁵⁹ Trad. it. G. CERRI, *op. cit.* (vol. I), p. 231.

⁵⁶⁰ Trad. it. G. CERRI, *op. cit.* (vol. II), p. 873. Un riferimento a questa clausola è in Plat., *Teaet.* 194e: «Altre volte questo cuore è irsuto, quale appunto lo lodò il poeta sapientissimo».

*O mihi tum longae maneat pars ultima vitae,
spiritus et quantum sat erit tua dicere facta!*

(Verg., *eccl.* 53-54)

Εἶθε με γηραλέον ζῶντα τ' ἔχε νήδυμος ἰσχύς
Σὴν ἀρετὴν κελαδεῖν, ἐφ' ὅσον δύναμῖς γε παρείη.
(*or.* 186, 13-14)

Inizia qui la sezione della bucolica virgiliana che ha come protagonista il poeta in persona: egli si augura di vivere abbastanza a lungo da poter raccontare le imprese del *puer*, e di essere sufficientemente ispirato.

La versione greca è sostanzialmente fedele, ma gli editori hanno sollevato alcuni problemi testuali relativi alla traduzione del v. 53 (*or.* 186, 13). Partiamo dai manoscritti: V legge qui εἶθε με γηραλέον ζῶντα τε νήδυμος ἰχθυῖς; J ed M leggono invece εἶθε με γηραλέον ζῶντα τ' ἔχε νήδυμος ἰσχύς; E legge infine εἶθε με γηραλέον ζῶντ' ἔχε νήδυμος ἰσχύς⁵⁶².

Ebbene, mentre l'errore ἰχθυῖς per ἰσχύς è facilmente spiegabile, specie se si considera l'omofonia dei due termini, problemi sorgono invece relativamente alla porzione di testo compresa tra γηραλέον e νήδυμος.

Valesius⁵⁶³, ad esempio, corregge la lezione manoscritta ζῶντα τ' ἔχε in ζῶντα σχῆ⁵⁶⁴ e propone la seguente punteggiatura: λάσιον κῆρ / εἶθε με γηραλέον, ζῶντα σχῆ νήδυμος ἰσχύς, / σὴν ἀρετὴν κελαδεῖν ἐφ' ὅσον δύναμῖς γε παρείη.

Maittaire⁵⁶⁵, Heyne⁵⁶⁶ e Rossignol⁵⁶⁷ mettono invece a testo la stessa lezione ζῶντα τ' ἔχε, che non considerano affatto dubbia. E ancora, nella sua e-

⁵⁶¹ Eustazio intende così l'espressione: τὸ δέ "λάσιον κῆρ" ἀντὶ τοῦ πυκνὴ ψυχῇ, τουτέστι μεταληπτικῶς πυκνὴ καὶ συνετὴ, οὐ μὴν ἀραιὰ καὶ ἄφρων.

⁵⁶² A torto Heikel attribuisce al codice E la stessa lezione di J e di M.

⁵⁶³ Cfr. PG 20, col. 1299, n. 73.

⁵⁶⁴ *Haec enim in optativo modo dicuntur*. Valesius menziona anche la correzione di un altro erudito, che legge ζῶντα γ' ἔχε per ζῶντα τ' ἔχε.

⁵⁶⁵ Cfr. M. MAITTAIRE, *op.cit.*, p. 141.

⁵⁶⁶ Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 252.

dizione critica Heikel accoglie la correzione di Wilamowitz δώη πότε, ma più tardi⁵⁶⁸, seguito da Bolhuis⁵⁶⁹, propone di leggere ζώντ' ἔχε. Pfättisch⁵⁷⁰, invece, emenda il testo sulla base del commento⁵⁷¹, leggendo διασώση⁵⁷², mentre Kurfess⁵⁷³ propone la correzione σώζοι τότε.

Per quanto mi riguarda, concordo con Maittaire, Heyne e Rossignol nel mettere a testo la lezione trādita dai codici J ed M; più in particolare, ritengo che i dubbi di alcuni editori siano dipesi perlopiù da una cattiva interpretazione del verbo ἔχε, che non va inteso come imperativo⁵⁷⁴, bensì come imperfetto indicativo (senza aumento), esattamente come in Hom., *il.* II 2 Δία δ' οὐκ ἔχε νήδυμος ὕπνος, «ma il dolce sonno non si impossessava di Zeus».

Non bisogna dimenticare, peraltro, che εἶθε non regge soltanto il congiuntivo o l'ottativo, ma può essere costruito anche con l'indicativo (imperfetto o aoristo), qualora stia a indicare un desiderio irrealizzabile (e in effetti, quale mortale potrebbe vivere tanto a lungo da poter celebrare la virtù del Signore, che risplenderà in eterno?). Nessuna correzione è dunque necessaria.

Come si vede, l'*interprete* focalizza l'attenzione su νήδυμος ἰσχυς, «una forza soave» (espressione con la quale rende lo *spiritus* dell'ipotesto latino): nella traduzione l'io poetico esprime il desiderio (εἶθε) che la forza della poesia si impossessi di lui (il passaggio da *mihi* ... *maneant* a με ... ἔχε contribuisce a rafforzare l'immagine virgiliana), in età avanzata ma ancora vivo (γηραλέον ζώντα τε = *longae* ... *pars ultima vitae*), sì che possa celebrare la virtù del *puer* (la formula σὴν ἀρετὴν κελადεῖν è certamente più risonante del *tua dicere facta* di Virgilio).

E infine, nella subordinata ἐφ' ὅσον δύναις γε παρείη si può riconoscere solo una vaga eco del *quantum sat erit* dell'ipotesto (l'espressione vir-

⁵⁶⁷ Cfr. J.P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, pp. 142s.. Lo studioso critica aspramente la proposta emendativa di Valesius.

⁵⁶⁸ Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 36.

⁵⁶⁹ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 63ss..

⁵⁷⁰ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.* (1908), p. 46.

⁵⁷¹ Cfr. *or.* 186, 26ss. e 187, 1ss.

⁵⁷² Cfr. *orac. Sibyll.* VIII 43.

⁵⁷³ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1934), col. 1247.

⁵⁷⁴ Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 36 e A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 64.

giliana, infatti, ha un valore riassuntivo, mentre nelle parole della bucolica greca si intravede, piuttosto, un'affermazione di modestia).

Secondo Benko⁵⁷⁵, Virgilio (e come lui l'evangelista Luca⁵⁷⁶) potrebbe aver risentito qui di *orac. Sibyll.* III 371s.: «Beato colui che vivrà in quel tempo, sia un uomo / o una donna»⁵⁷⁷.

A questo intertesto credo si debba aggiungere anche un frammento della *Melampodia* di Esiodo trasmesso da Giovanni Tzetzes (*Ad Lycophr.* 682 = II 225 Scheer). Qui l'indovino Tiresia esprime un auspicio opposto a quello di Virgilio, ma che tuttavia è interessante, se non altro per la consonanza linguistica che la traduzione greca dei versi mostra con esso:

Ζεῦ πάτερ, εἴθε μοι εἴθ' ἥσσω μ' αἰῶνα βίοιο / ὥφελλες δοῦναι
καὶ ἴσα φρεσὶ μῆδεα ἰδμεν / θνητοῖς ἀνθρώποις· νῦν δ' οὐδέ με τυ-
τθὸν ἔτισας, / ὅς μακρόν γέ μ' ἔθηκας ἔχειν αἰῶνα βίοιο / ἑπτὰ τ'
ἐπὶ ζῶειν γενεὰς μερόπων ἀνθρώπων⁵⁷⁸.

γηραλέον: l'aggettivo, che non è mai attestato in Omero, ricorre nella stessa sede metrica in Theocr., *id.* XXVII 39 πατρὶ δὲ γηραλέῳ⁵⁷⁹ e in Apoll. Rhod. I 194 ἦδη γηραλέον.

ἔχε νήδυμος ἰσχύς: cfr. Hom., *il.* II 2 ἔχε νήδυμος ὕπνος.

Non condivido l'opinione di Maittaire,⁵⁸⁰ per il quale l'associazione di νήδυμος con ἰσχύς non sarebbe appropriata: la «forza» cui si allude qui è infatti quella della poesia, e dunque l'aggettivo «soave» si adatta perfettamente al contesto. Si confrontino, in proposito, Hom., *hymn.* XIX 15s. μοῦσας ... / νήδυμον (la «dolce melodia» della zampogna di Pan) nonché la clausola

⁵⁷⁵ Cfr. S. BENKO, *art. cit.*, p. 669.

⁵⁷⁶ Cfr. Lc. 2,26: «Lo Spirito Santo gli aveva preannunciato che non avrebbe visto la morte senza prima aver veduto il Cristo del Signore».

⁵⁷⁷ Trad. it. M. MONACA, *op. cit.*, p. 105.

⁵⁷⁸ «Padre Zeus, magari, magari tu m'avessi concesso una durata della vita più breve e un sapere della mente pari a quello degli uomini mortali! E invece ora non mi hai onorato nemmeno un po', avendo ordinato che io abbia una lunga esistenza, e che viva per sette generazioni di mortali».

⁵⁷⁹ Cfr. anche XIV 69 e XXIX 27.

⁵⁸⁰ Cfr. M. MAITTAIRE, *op.cit.*, p. 143, n.

νήδυμος Ὀρφεύς, attestata in un epigramma di Parmenione (*Anth. Pal.* XVI 217, 2).

σὴν ἀρετὴν κελαδεῖν: cfr. Pind., *nem.* IX 54s. εὐχομαι ταύταν ἀρετὰν κελαδεῖν / σὺν Χαρίτεσσιν e *pyth.* II 62s. εὐανθέα δ' ἀναβάσομαι στόλον ἀμφ' ἀρετᾶ / κελαδέων.⁵⁸¹

Κελαδεῖν, infinito con valore finale-consecutivo, è qui utilizzato transitivamente (in Omero, invece, il verbo non presenta mai un complemento oggetto); come segnala Kurfess⁵⁸², si tratta di un uso tipico della prosa.

ἔφ' ὅσον δύνάμεις γε παρείη: cfr. Hom., *il.* XXII 20 (= *od.* II 62) εἴ μοι δύνάμεις γε παρείη nonché *il.* VIII 294 (= XIII 786 e *od.* XXIII 128) ὅση δύνάμεις γε πάρεστι; cfr. anche Thuc. I 4, 1 ἔφ' ὅσον ἐδύνατο.

*Non me carminibus vincet nec Thracius Orpheus,
nec Linus; huic mater quamvis atque huic pater adsit,
Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo.
Pan etiam, Arcadia mecum si iudice certet,
Pan etiam Arcadia dicat se iudice victum.*
(Verg., *ecl.* 55-59)

Οὐκ ἄν με πλῆξειεν ὁ Θρακῶν δῖος ἀοιδός,
Οὐ Λίνος, οὐ Πάν αὐτός, ὃν Ἀρκαδίη τέκετο χθών·
Ἄλλ' οὐδ' αὐτὸς ὁ Πάν ἀνθέξεται εἵνεκα νίκης.
(*or.* 186, 15-17)

I vv. 55-59 della IV bucolica sono oggetto, nella traduzione, di forti tagli (tagli che, com'è chiaro, rispondono sempre all'intento di cristianizzare il messaggio virgiliano): l'*interprete* elimina i riferimenti a Calliope e ad Apollo, genitori rispettivamente di Orfeo e di Lino, specificando, nel contempo, la natura terrena e non divina di Pan (e non sfugga che, in proporzione con la riduzione operata, lo spazio occupato da questa puntualizzazione è senza dubbio notevole).

⁵⁸¹ Quanto ad ἀρετὴν cfr. anche *or.* 182, 5 e 184, 20.

⁵⁸² Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 287.

Più in particolare, il v. 55 è tradotto quasi alla lettera (l'*interpres* omette il nome di Orfeo, al quale fa riferimento attraverso la perifrasi ὁ Θορκῶν δῖος ἄοιδός); i vv. 56 e 57 sono eliminati (sopravvive solo il primo piede del v. 56); quanto, infine, ai vv. 58 e 59, l'*interpres* taglia l'anafora incipitaria *Pan etiam, Arcadia* (anche se ripete, con minime variazioni, la formula οὐ Πάν αὐτός) e sostituisce l'immagine del «giudice di gara» (*Arcadia ... iudice*) con quella della «terra genitrice» (...ὄν Ἀρκαδίη τέκετο χθών).

με πλήξειεν: la lezione, tradata da tutti i manoscritti, è messa in dubbio da Wilamowitz⁵⁸³, che suggerisce di leggere μ' ἐκπλήξειεν («potrebbe insidiarmi»)⁵⁸⁴.

La difficoltà nasce dal fatto che il verbo semplice πλήσσω, usato generalmente nel significato di «colpire», «battere», «percuotere», sembra mal conciliarsi con il *vincet* dell'ipotesto latino. Rossignol⁵⁸⁵, che pure ipotizza una possibile correzione (μ' ἐκπλήξειεν)⁵⁸⁶, salva tuttavia la lezione dei codici, sulla base di una serie di luoghi di Erodoto e Tuciddide⁵⁸⁷, dove πλήσσω risulta attestato nel senso di «essere sconfitto».

Anche io ritengo che non sia necessaria alcuna correzione: la lezione manoscritta può essere infatti conservata ipotizzando un uso metaforico del verbo, che tuttavia non si discosta troppo dal suo significato originario (e questo indipendentemente dal fatto se l'*interpres* abbia tenuto presenti o meno Erodoto e Tuciddide).

δῖος ἄοιδός: cfr. Hom., *od.* IV 17 (= VIII 87 e 539, XIII 27 etc.) θεῖος ἄοιδός.

Potrebbe colpire, in questo contesto, la definizione di Orfeo come «cantore divino», essendo il poeta e filosofo di Tracia una figura del mondo pagano. Com'è noto, tuttavia, nel corso dei secoli il mito di Orfeo è stato oggetto di una

⁵⁸³ In ed. Heikel.

⁵⁸⁴ Scettico è anche Heyne (*op. cit.*, p. 252), che tuttavia non propone nessun emendamento.

⁵⁸⁵ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, p. 352.

⁵⁸⁶ Non è chiaro se Wilamowitz abbia proposto la stessa correzione indipendentemente da Rossignol.

⁵⁸⁷ Cfr. Hdt. V 120 e VIII 130; Thuc. IV 108 e VIII 38.

vera e propria opera di cristianizzazione, che lo ha visto paragonato ora a Cristo, ora al Buon Pastore⁵⁸⁸.

La storia di questa lunga e indiscussa fortuna inizia intorno alla metà del III secolo a.C., quando si diffonde nel mondo ebraico la leggenda del *Testamento* di Orfeo: secondo questo documento, il cantore della Tracia, giunto in Egitto, sarebbe divenuto allievo di Mosè e da lui avrebbe appreso i fondamenti del monoteismo; gli insegnamenti del profeta sarebbero poi confluiti nel testamento che Orfeo stesso lasciò, sul punto di morire, al figlio Museo, invitandolo ad abbandonare le divinità pagane e a seguire la religione di Mosè.

Gli apologeti ebrei e cristiani si sono serviti di questo testo per dimostrare la dipendenza della cultura greca, e in particolare della filosofia, dalla religione ebraica; più in generale, la figura di Orfeo, prima sostenitore della religione politeista e poi seguace del vero Dio, è stata via via guadagnata alla causa cristiana, nell'ambito di quel noto processo di appropriazione e di rifunionalizzazione del patrimonio culturale ellenico.

Teofilo⁵⁸⁹ afferma, ad esempio, che poeti come Omero, Esiodo e Orfeo sono stati illuminati dalla Provvidenza Divina: sotto l'apparente paganesimo dei loro scritti si celerebbe, in realtà, la verità di Dio.

Clemente Alessandrino⁵⁹⁰ paragona invece la figura di Orfeo a quella di Cristo, affermando tuttavia che, mentre le melodie del cantore tracio inducono l'umanità all'errore e all'idolatria, la musica del Verbo libera invece tutti coloro che la odono.

Anche Eusebio di Cesarea⁵⁹¹ insiste sul paragone tra l'effetto della musica di Orfeo sulle belve e l'agire del Verbo, affermando:

Il mito greco dice che Orfeo ammansiva con il canto ogni genere di fiere e placava gli animi di quelle selvatiche muovendo il plettro sullo strumento; questo cantavano i Greci e credevano che la lira inanimata ammansisse le fiere e facesse commuovere le querce che cedevano alla musica. Ecco, dunque, che il Logos di Dio, saggio e armonioso, ha portato i rimedi per le anime degli uomini esposte ai pericoli. Egli prese nelle

⁵⁸⁸ Cfr. M. TABAGLIO, *La cristianizzazione del mito di Orfeo*, in A.M. BABBI (a cura di), *Le metamorfosi di Orfeo*. Atti del Convegno Internazionale (Verona, 28-30 maggio 1998), Fiorni, Verona 1999, pp. 65ss.

⁵⁸⁹ Cfr. Theoph., *ad Autol.* III 17.

⁵⁹⁰ Cfr. Clem. Alex., *protr.* I 1ss.

⁵⁹¹ Cfr. Eus. Caes., *de Laud. Const.* XIV 5.

mani il suo strumento musicale, l'uomo, poema della sua saggezza, e fece suonare odi ed epodi per gli esseri razionali e non per bestie prive di ragione; e con i rimedi della conoscenza divina curò ogni modo selvaggio, le passioni violente e ferine degli animi dei Greci e dei barbari, e, come il miglior medico, diede un aiuto congruo e appropriato alle anime malate che cercavano il divino nella generazione e nei corpi: un dio in forma umana⁵⁹².

Le testimonianze letterarie sull'associazione Orfeo-Cristo sono tuttavia rare, più numerose quelle in campo artistico: in attesa che la nuova religione sia in grado di elaborare un apparato iconografico e simbolico, si verifica infatti un recupero in senso cristiano dell'eredità classica e, nell'ambito di questo processo, la figura del cantore tracio viene assimilata dapprima a quella del Buon Pastore (specie nel II e nel III secolo), poi a quella di Cristo stesso.

Secondo Maria Tabaglio⁵⁹³, le figure di Orfeo, del Buon Pastore e di Cristo sarebbero accomunate, in particolare, dalla loro funzione di psicopompi, cioè di guide verso l'aldilà, il che giustificherebbe la loro parziale sovrapposizione.

Il mito di Orfeo, dunque, libero e purificato da tutti quei significati che lo pongono in contrasto con la nuova religione, finisce per assumere una sempre più precisa fisionomia cristiana, fatto, questo, che giustifica pienamente la definizione del personaggio come «cantore divino» (definizione che, come s'è visto, non può dipendere dall'ipotesi latina, dove si parla semplicemente del «tracio Orfeo», ma è frutto di una libera iniziativa dell'*interpres* greco).

ὄν Ἀρκαδίη τέκετο χθών: la relativa è verosimilmente modellata su Hom., *il.* XIV 34 (= XXI 2 e XXIV 693) ὄν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς⁵⁹⁴.

ἀνθέξεται: il verbo è usato qui nel significato di «resistere», già attestato per la forma media in Plat., *resp.* 574b ἀντεχομένων δὴ καὶ μαχομένων ... γέροντός τε καὶ γράος e in Diod. Sic. IV 49, 5 φονεῦσαι ... τοὺς ἀντεχομένους.

εἵνεκα νίκης: cfr. Hom., *od.* XI 554 κεχολωμένη εἵνεκα νίκης; cfr. anche Hom., *Il.* I 298 (= III 290) μαχήσομαι εἵνεκα κούρης e Opp., *hal.* II 168 ἀγάσσεται εἵνεκα τέχνης.

⁵⁹² Trad. it. M. AMERISE, *op. cit.*, p. 201. Eusebio si serve del mito di Orfeo per spiegare il tema dell'incarnazione del Logos.

⁵⁹³ Cfr. M. TABAGLIO, *art. cit.*, pp. 70s.

⁵⁹⁴ Cfr. L. CORONATI, *art. cit.*, p. 79, n. 30.

*Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem:
Matri longa decem tulerunt fastidia menses.*

(Verg., ecl. 60-61)

Ἄρχεο μειδιῶν ἀνορῶν τὴν μητέρα κεδνήν
Γνωρίζειν· ἡ γάρ σε φέρει πολλοὺς λυκάβαντας.
(or. 187, 6-7)

Virgilio conclude la IV bucolica con un'esortazione al *puer*, che è invitato a riconoscere la madre «col sorriso» (o «dal sorriso»?)⁵⁹⁵, dopo che la donna ha sopportato le sofferenze della gravidanza e del parto.

La traduzione, sostanzialmente fedele, presenta come al solito interessanti novità: l'*interpretes* risolve l'ambiguità virgiliana attribuendo l'immagine del sorriso al figlio (si noti, peraltro, il passaggio dal sostantivo *risu* al verbo μειδιῶν); omette il vocativo *parve puer* (ritenuto evidentemente superfluo) e aggiunge, nel contempo, il participio ἀνορῶν e l'aggettivo κεδνήν, provocando così la dilatazione del periodo, che, con un forte iperbato (ἄρχεο ... γνωρίζειν), finisce per «invadere» il verso successivo (quest'ultimo subisce invece il taglio di *matri*, con conseguente perdita del poliptoto).

Il traduttore cancella, infine, i *fastidia* dell'originale, ritenendo quest'immagine di sofferenza inadatta alla figura della Vergine Maria⁵⁹⁶. A proposito di quest'ultima innovazione, si nota anche che il soggetto di φέρειν è qui la madre (e non più i *menses*, che nella versione greca si traducono in un complemento di tempo): della donna si dice che ha portato in grembo il bambino per molti mesi (e non sfugga il passaggio dal *decem* dell'ipotesto al più vago πολλοὺς, che potrebbe inglobare in sé anche l'aggettivo *longa*), con una resa del *tulerunt* virgiliano che è solo apparentemente letterale.

⁵⁹⁵ La critica è perlopiù concorde nel ritenere che si tratti del sorriso del *puer*. Per un quadro chiaro e completo delle problematiche poste dai versi finali della quarta ecloga virgiliana, e dei diversi orientamenti della critica, cfr., in particolare, C. GUADAGNO, *Riflessioni su Verg. Ecl. 4, 60-63*, «Vichiana» 9 (2007), pp. 41ss.

⁵⁹⁶ L'identificazione del *puer* con Gesù comporta che il parto di Maria sia stato non un parto umano, e addirittura non un parto, ma un simbolo della parusia divina.

Val la pena di menzionare, innanzitutto, un passo dell'opera *Sulla natura degli animali* di Claudio Eliano (V 25), con cui il nostro testo presenta una forte consonanza linguistica:

Ὅψὲ τοὺς γειναμένους ἄνθρωπος γνωρίζειν ἄρχεται, διδασκόμενος καὶ οἶονεὶ καταναγκαζόμενος ἐς πατέρα ὄραν καὶ μητέρα ἀσπάζεσθαι καὶ οἰκείοις προσμειδιᾶν⁵⁹⁷.

Nella tradizione classica, il sorriso è prerogativa dei fanciulli divini e semi-divini: in Hom., *hymn.* XIX 37 il neonato Pan è definito ἡδύγελως; in Hes., *theog.* 941 Dioniso è πολυγηθής; αἰὲν ἄδακρυς si dice invece di Eracle in Theocr., *id.* XXIV 31⁵⁹⁸; ancora a proposito di Dioniso, in Dion. Perieg., *Orb. Descr.* 949 si legge che il neonato brandisce il tirso, μειδιῶν; in Lucian., *dial. deor.* XI 1, Efesto dice del neonato Hermes:

Ἐώρακας, ὦ Ἄπολλον, τὸ τῆς Μαίας βρέφος τὸ ἄρτι τεχθέν, ὥς καλὸν τέ ἐστι καὶ προσγελαῖ πᾶσι καὶ δηλοῖ ἤδη μέγα τι ἀγαθὸν ἀποβησόμενον;

Ancora in Luciano (*dial. mar.* XII 2), il piccolo Perseo, che galleggia in mare insieme con la madre Danae, sorride impavido alle onde:

τὸ βρέφος δὲ παρητεῖτο μὴ ἀποθανεῖν δακρύουσα καὶ τῷ πάπῳ δεικνύουσα αὐτό, κάλλιστον ὄν· τὸ δὲ ὑπ' ἀγνοίας τῶν κακῶν ὑπεμειδία πρὸς τὴν θάλασσαν.

E infine, Ateneo (*deipn.* VI 63) dice del dio Demetrio apparso in forma umana ὁ δ' ἰλαρός, ὥσπερ τὸν θεὸν δεῖ, καὶ καλὸς καὶ γελῶν πάρεστι.

⁵⁹⁷ «Il bambino comincia tardi a riconoscere i suoi genitori: è in seguito a un insegnamento o, quasi, a una costrizione, che egli volge lo sguardo verso il padre, abbraccia la madre e sorride ai suoi familiari» (trad. it. F. MASPERO, Eliano, *La natura degli animali* (vol. I), Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2004 [1998], p. 305).

⁵⁹⁸ In Nonno di Panopoli ἁδάκρυτος è epiteto convenzionale di Dioniso (cfr. *Dyonis.* XI 208, XII 138, XXX 110).

Nella tradizione biblica, viceversa, non si menziona mai il sorriso di Dio⁵⁹⁹, poiché la raffigurazione dell'Onnipotente è improntata a una forte serietà.

Il sorriso è tuttavia caratteristico dell'età messianica. Si veda Ps. 126,1s.:

Quando il Signore ristabilì la sorte di Sion, ci sembrava di sognare. Allora la nostra bocca si riempì di sorriso, la nostra lingua di gioia;

e Lc. 6,21:

Beati voi, che ora piangete, perché riderete.

ᾄρχεο: imperativo presente medio, non contratto, di ἄρχω, non è mai attestato in questa stessa sede metrica; ricorre in Hom., *hymn.* XXXI 1 (ὑμνεῖν ... ᾄρχεο).

μειδίῳν ἄνορῳν: è la lezione del codice E, accolta dal solo Maittaire⁶⁰⁰.

Le lezioni di V (μειδιῶν ὥς ἄν ὀρῶν) e di JM (μειδιόων ὥς ἄν ὀρῶν) sono invece assolutamente inaccettabili. Valesius⁶⁰¹, che non conosce il codice E, ma ha tuttavia consultato l'*Editio Princeps* di Robert Estienne, ritiene che la lezione μειδιόων ἄνορῶν sia una congettura dello studioso e pertanto la scarta, proponendo la correzione μειδιόωσαν ὀρῶν (unanimente accolta da tutti gli editori successivi).

Questa correzione, per quanto sia paleograficamente fondata, è però in contraddizione con il contesto: com'è possibile, infatti, che il poeta inviti il fanciullo a riconoscere la madre dal sorriso e poi affermi, appena due versi dopo, che a lui i genitori non sorrisero affatto? Accettando, invece, la lezione del codice E, si interpreterà così il testo: «comincia a riconoscere la madre solerte, sorridendo mentre la guardi» (con il sorriso, dunque, come prerogativa del figlio e non della madre).

⁵⁹⁹ Fanno eccezione soltanto Ps. 2,4; 36,13; 58,9 e Prov. 1,26, dove però il sorriso è manifestazione della superiorità di Dio rispetto agli empi.

⁶⁰⁰ Cfr. M. MAITTAIRE, *op.cit.*, p. 143, n.

⁶⁰¹ Cfr. PG 20, coll. 1300s., n. 76.

Interessante, anche se non necessaria alla luce di quanto detto, è l'*emendatio* proposta da Bolhuis⁶⁰², che legge così: ἄρχεο μειδιόωσαι ὀρῶν τὴν μητέρα κεδνήν / γνωρίζειν θ' («comincia a sorridere guardando la madre solerte, e a riconoscerla»).

Mentre il participio μειδιόων ricorre in Omero (in una diversa sede metrica)⁶⁰³ e in Quinto Smirneo⁶⁰⁴, ἄνορῶν non è mai attestato prima di qui. Pur trattandosi di una neoformazione, non c'è comunque ragione per ritenere il verbo sospetto, specie nel contesto generale di una traduzione dove, in appena 55 versi, ci sono altri cinque neologismi⁶⁰⁵.

Più in particolare, secondo Maittaire il verbo deve essere inteso nel senso di *sursum aspicio* (il bambino, che presumibilmente si trova in braccio alla mamma, o nella culla, alza gli occhi per guardarla e le sorride, dimostrando in questo modo di riconoscerla).

τὴν μητέρα κεδνήν: cfr. Hom., *od.* X 8 μητέρι κεδνῇ (la sposa di Eolo) nonché *hymn.* II 35 μητέρα κεδνήν (Demetra). cfr. anche Hes., *op.* 130s.: «per cento anni il fanciullo viveva presso la saggia madre (μητέρι κεδνῇ)»⁶⁰⁶.

γνωρίζειν: il verbo ricorre nel significato di «riconoscere» in Eur., *El.* 630 οὐ πού τις ὅστις γνωριεῖ μ' ἰδών, γέρον;

φέρειν: imperfetto senza aumento di φέρω, è ampiamente attestato nella stessa sede metrica (cfr., ad esempio, Hom., *il.* XXIII 883 e Quint. Smyrn. I 14).

Il verbo è usato qui nel significato di «portare in grembo», per cui cfr. Hom., *il.* VI 58s. μηδ' ὃν τινα γαστέρι μήτηρ / κοῦρον ἐόντα φέροι, «nemmeno quello che in grembo la madre / porti ancor piccolo»⁶⁰⁷, nonché Aesch., *choeph.* 992 τέκνων ἦνεγχε' ὑπὸ ζώνην βάρος, «[Clitemestra] portò in grembo il peso dei figli» ed Eur., *Hec.* 762 τοῦτόν ποτ' ἔ-

⁶⁰² Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 69s.

⁶⁰³ Cfr. Hom., *il.* VII 212 (sorriso di Aiace) e XXIII 786 (sorriso di Antiloco).

⁶⁰⁴ Cfr. Quint. Smyrn. V88 e VII 314.

⁶⁰⁵ Cfr. B. ROCHETTE, *op. cit.*, p. 317.

⁶⁰⁶ Trad. it. L. MAGUGLIANI, *op. cit.*, p. 101. Cfr. anche Hes., *theog.* 169 (Gea) e *orac. Sibyll.* III 201 (Gea).

⁶⁰⁷ Trad. it. G. CERRI, *op. cit.* (vol. I), p. 379.

τεκον κᾶφερον ζώνης ὕπο, «io l'ho partorito e portato in grembo» (detto da Ecuba a proposito di Polidoro).

Nel nostro contesto il senso di φέρω è chiarito, in particolare, da πολλοὺς λυκάβαντας.

λυκάβαντας: il termine è usato sempre nel significato di «anno», tranne che in Hom., *od.* XIX 306 (= XIV 161), dove sembra piuttosto avere il significato di «mese»⁶⁰⁸. Come ha fatto notare Wigtil⁶⁰⁹, λυκάβας assume qui il medesimo valore attestato nell'*Odissea* omerica (a torto, dunque, Pfättisch⁶¹⁰ parla di un «errore» del traduttore, che avrebbe reso i *menses* dell'ipoteso latino con un termine indicante l'«anno»).

*Incipe, parve puer: quoi non risere parentes,
Nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubilist.*

(Verg., *ecl.* IV 62-63)

Σοὶ δὲ γονεῖς οὐ πάμπαν ἐφημεῖροι ἐγέλασαν,
Οὐδ' ἥψω λεχέων, οὐδ' ἔγνωσ δαῖτα θάλειαν.

(*or.* 187, 8-9)

Il v. 62 dell'ecloga quarta è tra i più discussi dai critici di Virgilio⁶¹¹. Com'è noto, infatti, mentre i codici (e con essi Servio) tramandano la lezione *cui non risere parentes*, Quintiliano⁶¹², che cita il verso come esempio di pronome relativo plurale (*qui*) usato in riferimento a un dimostrativo singolare (*hunc*), legge invece *qui non risere parentes*.

Buona parte degli studiosi ha accolto quest'ultima lezione, ritenendola più pertinente al contesto (non c'è nulla di prodigioso, infatti, nel sorriso dei genitori al proprio figlio), ma a nessuno è sfuggita la difficoltà presentata da *rideo*: costruito con l'accusativo di persona, il verbo indica derisione beffarda ed ostile, e sembra dunque poco adatto alla situazione descritta.

⁶⁰⁸ Cfr. H. KOLLER, *Λυκάβας*, «Glotta» 51 (1973), pp. 29ss.

⁶⁰⁹ Cfr. D.N. WIGTIL, *A note on ΑΥΚΑΒΑΣ*, «American Journal of Philology» 99 (1978), pp. 334s. La nota di Wigtil intende integrare il succitato studio di Koller.

⁶¹⁰ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.* (1912/13), pp. 76s.

⁶¹¹ Cfr. ancora C. GUADAGNO, *art. cit.*, pp. 41ss.

⁶¹² Cfr. Quint., *inst. or.* IX 3, 8.

Per resistuire senso al verso, Eduard Bonnell⁶¹³ ha quindi corretto il tràdito *parentes in parenti*, e la sua *emendatio* è stata accolta dalla critica con particolare favore.

Merita tuttavia attenzione lo studio del Sabbadini⁶¹⁴, il quale ha dimostrato che, nella lezione giunta a Quintiliano, il pronome *qui* altro non era, in realtà, se non la forma ridotta di *quoi*, cui si sostituì in seguito la forma *cui*.

Proprio seguendo questa linea interpretativa, Geymonat predilige, come s'è visto, la lettura *quoi non risere parentes*.

Così – afferma l'Arnaldi⁶¹⁵ – l'*Egloga* si chiude con un sorriso di bimbo, e intorno un sorriso augurale di genitori, che fa della festa di quel sorriso una festa del mondo.

La traduzione greca si accorda con la lezione tràdita dai codici e da Servio, ma con un'importante differenza: l'*interpretas* sostiene che i genitori del *puer*, in quanto mortali (ἐφημεῖροι), non poterono rispondere al sorriso del bambino. Viene dunque meno la reciprocità implicita nei versi finali della bucolica virgiliana, per via della natura divina e non umana del fanciullo appena nato, che si pone su un piano di superiorità rispetto ai suoi genitori mortali.

In generale, la scena cambia totalmente di segno: mentre Virgilio considera infatti il sorriso dei genitori indispensabile alla futura felicità del bambino, che sarà così ritenuto degno di partecipare alla mensa di un dio o di entrare nel letto di una dea, il traduttore, al fine di sottolineare, come s'è detto, la natura divina del fanciullo, fa notare piuttosto che egli prese le distanze da tutto ciò che era terreno: i genitori non gli sorrisero, né ebbe contatto con letti nuziali o esperienza di una mensa sontuosa (vale a dire, non cedette ai piaceri della carne).

σοὶ δὲ: cfr. *or.* 182, 6 e 183, 10.

ἐφημεῖροι: è la lezione del codice E, accolta da Maittaire⁶¹⁶, Heyne⁶¹⁷ e Rossignol⁶¹⁸; V e J leggono invece ἐφημερίως (Valesius⁶¹⁹, Kurfess⁶²⁰ e Bolhuis⁶²¹) ed M ἐφεμερίως.

⁶¹³ Cfr. *M. Fabii Quintiliani, Institutionis oratoriae libri duodecim*, ad fidem codicum manu scriptorum recensuit E. BONNELL, Leipzig 1854.

⁶¹⁴ Cfr. R. SABBADINI, *Controversie e lezioni virgiliane*, «Historia» 4 (1930), pp. 543s.

⁶¹⁵ *P. Vergili Maronis, Bucolice*, con introduzione e note di F. ARNALDI, Messina 1969 [1937].

Prendendo le distanze da tutti gli editori precedenti, Heikel corregge invece la lezione manoscritta ἐφημερίως (che non risulta attestata altrove) in ἐφημερίῳ γ⁶²².

Personalmente, ritengo corretta la lezione trādita dal codice E (che l'editore tedesco sembra non prendere affatto in considerazione), anche se la mia interpretazione si discosta da quella fornita, in particolare, dal Rossignol: mentre quest'ultimo riferisce infatti οὐ πάμπαν ad ἐφημεῖροι, ed intende così il verso: «genitori nient'affatto mortali t'hanno sorriso»⁶²³, io sono convinta invece che il nesso debba essere riferito al verbo ἐγέλασαν e che il verso vada così inteso: «a te i genitori non sorrisero affatto, in quanto mortali».

Questo tipo di costrutto, con il nesso οὐ πάμπαν collocato tra sostantivo e aggettivo, ma riferito al verbo, ricorre già in Hom., *od.* XVIII 346s. (= XX 284s.): μνηστῆρας δ' οὐ πάμπαν ἀγήνορας εἶα Ἀθήνη / λώβης ἴσχεσθαι θυμαλγέος, «ma Atena non permetteva affatto che i proci suberbi desistessero dalle offese crudeli».

ἐγέλασαν: il verbo è in *variatio* rispetto al μειδιόων precedente (laddove Virgilio utilizza due termini dalla stessa radice: *risu* v. 60 / *risere* v. 62).

La stessa *variatio* ricorre anche nel famoso episodio dell'*Iliade* omerica, in cui Ettore saluta per l'ultima volta la moglie Andromaca e il figlio Astianatte⁶²⁴: per indicare il sorriso dell'eroe troiano, il poeta utilizza dapprima μέιδησεν (v. 404) e poi γέλασσε (v. 471).

Secondo Chiara Guadagno⁶²⁵, è possibile che già Virgilio avesse tenuto presente questa scena, con l'intento, evidentemente, di superarla: mentre Astia-

⁶¹⁶ Cfr. M. MAITTAIRE, *op. cit.*, p. 141.

⁶¹⁷ Cfr. C.G. HEYNE, *op. cit.*, p. 251.

⁶¹⁸ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, pp. 144s.

⁶¹⁹ Cfr. PG 20, col. 1301, n. 77.

⁶²⁰ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1937), p. 285.

⁶²¹ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 69s.

⁶²² Cristofoli, che recepisce la correzione di Heikel, intende così il verso: «a te i genitori non sorrisero affatto nei giorni in cui eri in vita» (cfr. R. CRISTOFOLI, *op. cit.*, p.66).

⁶²³ Οὐ πάμπαν ἐφημεῖροι est une litote: *Des parents non tout à fait mortels*, c'est-à-dire *nullement mortels t'ont souri*.

⁶²⁴ Cfr. Hom., *il.* VI 404ss.; 466ss.; 482ss.

⁶²⁵ Cfr. C. GUADAGNO, *art. cit.*, pp. 46s.

natte, che nega il sorriso al padre, e anzi si tira indietro alla sua vista, va incontro dopo la caduta di Troia a un destino di morte, il reciproco scambio di sorrisi tra il *puer* virgiliano e i suoi genitori è invece garanzia per il bambino di un futuro glorioso.

Nella traduzione greca della bucolica lo scenario si capovolge ancora: questa volta sono i genitori a non sorridere al figlio, in quanto essi, mortali, non possono essere accostati al loro Dio. Non si tratta, tuttavia, come nell'episodio omerico, di una questione di incomunicabilità tra mondi diversi (che Virgilio riesce invece a riconciliare); si tratta, piuttosto, di sottolineare l'impossibilità, da parte di un qualsiasi mortale, di porsi sullo stesso piano del Signore, che è inavvicinabile nella Sua magnificenza.

οὐδ' ἦψω λεχέων: cfr. Eur., *phoen.* 946 κεί μὴ γὰρ εὐνήσ ἦψατο.

δαῖτα θάλειαν: si tratta di una clausola omerica. Si veda Hom., *od.* III 420 θεοῦ ἐς δαῖτα θάλειαν nonché VIII 76 θεῶν ἐν δαιτὶ θαλείῃ⁶²⁶ (come si nota, il traduttore omette il riferimento alla «divinità» del banchetto).

⁶²⁶ Cfr. anche Hom., *il.* VII 475 e *hymn.* IV 480 nonché Hes., *op.* 742.

Capitolo 5

Analisi del commento di Costantino

Τοῦτον Τιβέριος διεδέξατο, καθ' ὃν χρόνον ἡ τοῦ σωτῆρος
ἐξέλαμψε παρουσία, καὶ τὸ τῆς ἀγιωτάτης θρησκείας
ἐπεκράτησε μυστήριον ἢ τε νέα τοῦ δήμου διαδοχὴ συνέστη,
περὶ ἧς οἶμαι λέγειν τὸν ἐξοχώτατον τῶν κατὰ Ἰταλίαν
ποιητῶν· (or. 181, 20-23)

Iam nova progenies caelo demittitur alto (Verg., ecl. IV 7)

Ἐνθεν ἔπειτα νέα πληθὺς ἀνδρῶν ἐφάνθη (or. 181, 24).

Il passaggio dalla testimonianza della Sibilla Eritrea a quella di Virgilio, scandito dal succedersi di quattro figure decisive nel panorama della Roma tardo-repubblicana e primo-imperiale, appare alquanto forzato: Cicerone, che si imbatté nell'acrostico sibillino e lo tradusse in latino, venne ucciso da Antonio; quest'ultimo venne a sua volta sconfitto da Augusto, che regnò per cinquantasei anni; ad Augusto succedette Tiberio: nella sua epoca si verificò la parusia del Salvatore ed ebbe origine una nuova stirpe di uomini, alla quale è possibile che si riferisca il più insigne dei poeti d'Italia, Virgilio, nel v. 7 della IV Bucolica.

Con queste parole ha inizio il commento parafrastico dell'imperatore Costantino, mirante, come si vedrà, a far conoscere al mondo la vera natura del componimento virgiliano: una profezia dell'avvento di Cristo tra gli uomini, realizzata mediante il ricorso all'allegoria. Il presupposto di questa esegesi, consistente per l'appunto nell'individuare e spiegare tutte le presunte allusioni cristiane presenti nella bucolica, è che il poeta, essendo stato soggetto alle leggi del suo tempo, non poté esprimersi in maniera chiara profetizzando l'imminente incarnazione del Salvatore, ma fu costretto a servirsi di un linguaggio in codice e a rivestire i suoi versi di una patina di classicità. Tale aspetto sarà chiarito più avanti dallo stesso imperatore.

τοῦτον Τιβέριος διεδέξατο: cfr. Eus. Caes., *praep. ev.* XV 13, 8
τοῦτον Κράτης διεδέξατο.

Secondo imperatore romano, Tiberio governò tra il 14 e il 37; sotto il governo di costui Cristo predicò e morì crocifisso (cfr. Clem. Alex., *strom.* VII 17, 106, 4 nonché Eus. Caes., *praep. ev.* V 17, 13 e X 9, 2).

ἡ ... παρουσία: il termine designa, originariamente, l'apparizione degli dèi, ma poi diviene anche espressione tecnica per indicare la visita di un sovrano o di un alto funzionario. A partire da Paolo, il vocabolo entra nel linguaggio protocristiano per significare la venuta di Cristo nella gloria messianica; nell'uso ecclesiastico, poi, *παρουσία* viene riferito anche alla venuta nella carne⁶²⁷, e in questa accezione sembra essere utilizzato anche nel nostro contesto. In Giustino, le due venute (nella gloria e nella carne) vengono contrapposte come δύο παρουσίαι, la πρώτη e la δευτέρα, ἡ ἄδοξος e ἡ ἔνδοξος (cfr. *apol.* I 52, 3 nonché *dial. cum Tryph.* 14, 8; 49, 2ss.; 53, 1; 54, 1)⁶²⁸.

ἐξέλαμψε: il verbo ἐκλάμπω compare anche in *or.* 160, 7s. αἱ ἀποδείξεις ... φανερώτερον ἐκλάμπουσιν e 160, 27 τὴν ἡμέραν ἐκλάμπειν, ma più interessante è l'uso che del termine fa Eusebio in *praep. ev.* V 1, 8 εἰς πάντας φωτὸς δίκην ἐξέλαμπεν ἡ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἔνθεος καὶ εὐαγγελικὴ δύναμις⁶²⁹.

L'associazione di Cristo con la luce è attestata già nel *Vangelo* di Giovanni (8,12):

Di nuovo Gesù parlò loro e disse: Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita.

τῆς ἀγιωτάτης θρησκείας: il sintagma ricorre soltanto in Eusebio, *hist. eccl.* X 5, 22 nonché *vit. Const.* III 17, 2 e IV 9, 1.

⁶²⁷ Ign., *Phld.* 9, 2 è il primo passo in cui *παρουσία* compare in riferimento alla venuta di Gesù in terra: ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν.

⁶²⁸ Cfr. anche Hipp., *antichr.* 44.

⁶²⁹ Cfr. anche Eus. Caes., *praep. ev.* VIII 1, 6.

ἐπεκράτησε: il verbo è attestato frequentemente nell'*Oratio* (cfr. 156, 24s.; 163, 3; 166, 31; 169, 30; 170, 18; 172, 28; 176, 25).

Particolarmente interessante è il confronto con *or.* 176, 25s., dove il termine risulta attestato nella medesima accezione in cui compare nel nostro contesto: ἐπικρατήσαντος σχεδὸν ἐν ταῖς πάντων ψυχαῖς τοῦ θεοπισθέντος ὑπὸ τοῦ σωτήρος νόμου, «essendosi affermata nell'animo di quasi tutti gli uomini la Legge annunciata dal Salvatore».

τὸ ... μυστήριον: il termine, dall'etimologia incerta⁶³⁰, è adoperato dagli apologisti per indicare i culti misterici pagani (cfr. *Iust.*, *apol.* I 25, 27, 54, 66; II 12; *Tat.*, *orat. ad Graec.* 29; *Athenag.*, *legat.* 28 etc.), ma anche gli episodi fondamentali della Redenzione, con particolare riferimento alla nascita e alla crocifissione di Cristo (cfr. *Iust.*, *apol.* I 13 e *dial. cum Tryph.* 74, 91). In quest'ultima accezione il vocabolo è utilizzato anche nel nostro contesto.

ἡ τε νέα τοῦ δήμου διαδοχή συνέστη: con tali parole Costantino parafrasa il v. 7 della IV *Bucolica* di Virgilio. L'espressione ἡ νέα τοῦ δήμου διαδοχή, che traduce il latino *nova progenies*, corrisponde al νέα πληθὺς ἀνδρῶν della versione esametrica: è certamente significativo che sia il traduttore che il commentatore dell'ecloga intendano l'espressione virgiliana non in riferimento al fanciullo, ma al popolo cristiano (e si noti anche lo stretto legame che intercorre tra δῆμος e πληθὺς); συνέστη, che traduce *demittitur*, corrisponde invece a ἐφάβηθη: come si vede, il verbo latino viene reso in entrambi i casi con l'aoristo; omessa è l'immagine della discesa dal cielo sia nel commento che nella traduzione.

A parte le evidenti analogie con la versione esametrica⁶³¹, la parafrasi costantiniana presenta peculiarità sue proprie. Per quanto concerne il termine διαδοχή, usato qui nel senso di «stirpe», cfr. *Orig.*, *c. Cels.* V 61 τῆς ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ διαδοχῆς.

Quanto poi a δήμου, Valesius vi ravvisa una prova dell'imperizia del traduttore: *neque enim δῆμος Χριστιανῶν recte dicitur, sed ἔθνος*⁶³². L'obiezione è però infondata, non soltanto perché parte da un presupposto errato – criticare la scelta di un autore alla luce di un discutibile «dover essere» –,

⁶³⁰ Potrebbe derivare da μύειν, «chiudere» (cfr. *sch. ad Aristoph.*, *ran.* 456).

⁶³¹ La sorprendente somiglianza che in questo punto si registra tra traduzione e commento dell'ecloga è sottolineata anche da Bolhuis, *op. cit.*, p. 29.

⁶³² Cfr. PG 20, col. 1291, n. 47.

ma anche perché è attestato l'uso di *δῆμος* in riferimento ai cristiani. In Giustino (*dial. cum Tryph.* 119, 4) si legge ad esempio:

Non siamo dunque un popolo (*δῆμος*) da disprezzare, né una stirpe barbara, e non siamo paragonabili alle nazioni dei Cari o dei Frigi, ma ci ha eletti Dio.

Lo stesso uso si registra anche in Eusebio (*vit. Const.* II 69, 3), secondo cui la predicazione di Ario spinge i cristiani (*ὁ δῆμος*) verso l'eresia⁶³³.

Per quanto concerne, infine, *συνέστη*, utilizzato qui in riferimento all'origine di un nuovo popolo, cfr. Diod. Sic. XII 31, 1 *κατὰ τὴν Ἰταλίαν τὸ τῶν Καμπανῶν ἔθνος συνέστη*.

Il v. 7 della IV *Bucolica* di Virgilio risulta tradotto in greco anche da Teodoto di Ancira (V secolo), nell'*Omelia* VI 14: *ἡ νέα γονὴ ἀπὸ τοῦ ὑψηλοῦ οὐρανοῦ καταπέμπεται* (la citazione è contigua a un'altra profezia pagana in favore dei cristiani).

Sciuto⁶³⁴ esclude la possibilità che Teodoto abbia tenuto presente il discorso di Costantino: la resa letterale del verso fa supporre, in effetti, che il vescovo abbia tradotto direttamente dal latino. Ciononostante, la citazione è particolarmente significativa, perché rappresenta, insieme con l'*Oratio*, l'unica testimonianza a noi nota della fortuna cristiana di Virgilio bucolico in ambito orientale. E inoltre essa fa risaltare ancor di più le forti analogie riscontrate tra la traduzione e il commento oggetto della presente analisi.

οἶμαι: l'espressione, che è particolarmente frequente nell'*Oratio* (cfr. 161, 22; 163, 7; 165, 17 etc.), introduce una nota di modestia e di cautela, ponendo l'accento sul carattere soggettivo dell'esegesi costantiniana («io credo»).

L'uso incidentale del verbo si registra anche in Platone⁶³⁵.

τὸν ἐξοχώτατον τῶν κατὰ Ἰταλίαν ποιητῶν: con tale perifrasi Costantino introduce la figura di Virgilio. Geymonat⁶³⁶ ravvisa in questa pre-

⁶³³ Cfr. anche Eus. Caes., *vit. Const.* II 71 τοῦ ἐκείνου [scil. Dio] δ. nonché Bas. Sel., *or.* 27, 1 τοῖς Χριστοῦ δ. (cfr. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961, s.v. *δῆμος*).

⁶³⁴ Cfr. F.E. SCIUTO, *Una citazione virgiliana in Teodoto di Ancira (V sec.)*, «Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco», vol. I, Palermo 1991, pp. 517ss.

⁶³⁵ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 38, n. 20.

sentazione del poeta, di cui non viene fatto apertamente il nome, una prova del fatto che l'*Oratio* sia stata scritta direttamente in greco, nonostante i «testardi tentativi» di cercare nell'opera indizi di un'originaria redazione in lingua latina.

Sarebbe stato in effetti curioso, a suo avviso, che un romano parlasse a romani presentando Virgilio come «il più insigne dei poeti d'Italia». E del resto, prosegue lo studioso,

non deve più di tanto sorprendere che un testo che fa così ampio uso della quarta ecloga fosse scritto direttamente in greco e rivolto ad un pubblico orientale. Anche in quelle regioni Virgilio aveva importanza simbolica come poeta ufficiale di tutto l'impero.

Anche in altri luoghi dell'*Oratio* Virgilio viene nominato ricorrendo all'uso di espressioni magniloquenti: θαυμαστός ἀνὴρ καὶ πάση παιδείᾳ κεκοσμημένος (183, 8), ὦ σοφώτατε ποιητὰ Μάρων (184, 18) e ὦ σοφώτατε ποιητα (185, 13).

Particolare attenzione merita qui il superlativo ἑξοχώτατος, attestato altre quattro volte nel discorso (155, 10; 170, 13; 174, 23; 177, 23), due delle quali con riferimento a Dio: τῷ ἑξοχωτάτῳ πατρὶ θεῷ (155, 10), e alla sua eccelsa potenza: τοῦ θεοῦ τῆς τε ἑξοχωτάτης δυνάμεως (170, 12s.)⁶³⁷.

Καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ τινὶ τῶν Βουκολικῶν τόπῳ· (or. 181, 25)

Sicelides Musae, paulo maiora canamus! (Verg., ecl. IV 1)
Σικελίδες Μοῦσαι, μεγάλην φάτιν ὑμνήσωμεν (or. 181, 26)

Τί τούτου φανερώτερον; (or. 181, 27)

⁶³⁶ Cfr. M. GEYMONAT, *art. cit.*, p. 352.

⁶³⁷ Le altre due occorrenze riguardano la «fermezza d'animo», intesa come «la forza di gran lunga superiore» (ὑπερφυῶς ἑξοχωτάτην ἰσχὺν), e la straordinaria magnanimità (τῆς ἑξοχωτάτης μεγαλοψυχίας) dimostrata dal profeta Daniele.

ἐν ἑτέρῳ τινὶ τῶν Βουκολικῶν τόπῳ: τόπῳ è la lezione del codice N; V legge invece τρόπῳ (ἐτέρῳ τινὶ τῶν Βουκολικῶν τρόπῳ), mentre JME danno τόπων.

Pfättisch⁶³⁸, seguito da Kurfess⁶³⁹ e Monteleone⁶⁴⁰, difende la lezione di V, che ben si addice al testo latino, dal momento che sottolinea come Virgilio si sia volontariamente allontanato dal tono umile e dimesso del genere bucolico, annunciando l'intento di trattare una materia più elevata: «E ancora, in un modo che si scosta alquanto dal genere bucolico: Muse di Sicilia, cantiamo cose un po' più importanti!». E del resto – sostiene Pfättisch – come potrebbe il commentatore far riferimento a «un altro luogo delle *Bucoliche*, se dalla stessa ecloga ha già citato il v. 7? A suo avviso, inoltre, la lezione di V non solo è un «greco molto buono» («sehr gut griechisch»), ma conferisce anche senso all'intero contesto.

Heikel preferisce invece la lezione τόπῳ, e così anche Bolhuis⁶⁴¹. Quest'ultimo, rifacendosi a quanto già osservato da Fabbri, ricorda come l'autore dell'*Oratio* fosse solito citare a memoria e come dunque potesse non avere un perfetto ricordo dell'opera virgiliana, citando il v. 7 e il v. 1 dell'ecloga quarta come afferenti a due diversi componimenti⁶⁴². Non si può escludere, d'altra parte, l'uso del plurale Βουκολικῶν in riferimento alla sola ecloga quarta⁶⁴³.

Pur ritenendo sostanzialmente corretto il ragionamento di Pfättisch, trovo tuttavia una certa difficoltà nel considerare l'interrogativa retorica che segue – τί τοῦτου φανερώτερον; – come pertinente al testo latino e non alla traduzione greca. Virgilio si limita infatti a segnalare al lettore il tono più elevato dell'ecloga con un generico *paulo maiora canamus*, che non mi pare possa au-

⁶³⁸ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.* (1912/13), p. 18.

⁶³⁹ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1936), coll. 364s.

⁶⁴⁰ Cfr. C. MONTELEONE, *op. cit.*, p. 76.

⁶⁴¹ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁴² Cfr. P. FABBRI, *art. cit.*, p. 230: «Se [il commentatore] avesse avuto avanti il testo, se avesse avuto cura o tempo di confrontarlo, avrebbe visto che il luogo era sempre lo stesso, questo il primo, l'altro il settimo verso della medesima quarta egloga».

⁶⁴³ Anche Valesius (PG 20, col. 1291) riporta la lezione τόπῳ, ma è opportuno precisare che egli non opera una vera e propria scelta, in quanto non è a conoscenza della variante τρόπῳ.

torizzare Costantino a commentare così: «Che cosa è più evidente di ciò?». Tali parole si addicono invece alla traduzione greca, che, scostandosi in parte dall'ipotesto latino, rende con un icastico: *μεγάλην φάτιν ὑμνήσωμεν*, «cantiamo una grande profezia».

E del resto, Costantino ha menzionato per primo il v. 7 dell'ecloga, per poi tornare indietro al v. 1 e analizzare da lì tutto il resto del componimento: ciò può spiegare, a mio avviso, perché egli si premuri di sottolineare il salto a «un altro luogo delle *Bucoliche*» (tutto il commento abbonda, in realtà, di formule di questo tipo, che segnalano il passaggio a un nuovo verso o gruppo di versi).

La lezione *τόπω* è dunque preferibile, come mi spinge a ritenere anche l'*incipit* *καὶ πάλιν*, per cui cfr., ad esempio, Clem. Rom., *ad Cor.* 46 *καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ τόπῳ λέγει*.

τί τούτου φανερώτερον: Costantino passa dal cauto *οἴμαι* dell'introduzione a quest'interrogativa retorica che non lascia spazio a dubbi: se è in certo modo opinabile l'interpretazione della nuova razza di uomini (*nova progenies* / *νέα πληθὺς ἀνδρῶν*) come «popolo dei cristiani», il riferimento a una «grande profezia» è invece talmente chiaro ed evidente che nessuno potrebbe mettere in discussione l'intento del poeta di annunciare la venuta di Cristo. La nascita del Salvatore, che rappresenta il compimento di tutte le profezie, è infatti l'unico avvenimento degno di essere presentato come *μεγάλην φάτιν*. Il resto dell'esegesi costantiniana sviluppa questo aspetto con convinzione sempre maggiore.

Προστίθῃσι γάρ· (or. 181, 27)

Ultima Cymaei venit iam carminis aetas (Verg., ecl. IV 4)

Ἠλυθε Κυμαίου μαντεύματος εἰς τέλος ὁμφή, (or. 181, 28)

Κυμαίαν αἰνιπτόμενος δηλαδὴ τὴν Σίβυλλαν (or. 182, 1).

In contrasto con Heikel⁶⁴⁴, Pfättisch⁶⁴⁵ pensa che in questo punto il commento concordi con l'ipotesi latino; non si spiegherebbe, altrimenti, l'uso del verbo αἰνίττομαι e la volontà da parte di Costantino di precisare un concetto che nella traduzione greca è già chiarito dal ricorso ai termini μάντευμα e ὁμφη.

Bolhuis⁶⁴⁶ ritiene invece che l'affermazione dell'imperatore possa calzare perfettamente anche alla traduzione greca del verso, visto che l'esegesi non si concentra sul tema della profezia, ma intende piuttosto chiarire il riferimento a Cuma (*Cymaei ... carminis* / Κυμαίου μαντεύματος). Lo studioso conclude dunque affermando l'impossibilità di stabilire se le parole di Costantino siano pertinenti all'originale latino o alla traduzione.

προστίθῃσι γάρ: altra formula di passaggio, in cui γάρ ha un valore progressivo più che dichiarativo.

Κυμαίαν ... τὴν Σίβυλλαν: la Sibilla era, probabilmente, la replica idealizzata della Pizia di Delfi, dalla quale si distingueva, tuttavia, per lo stato permanente d'ispirazione. Omero, Esiodo e tutti gli scrittori greci anteriori al VI secolo ne ignoravano l'esistenza. La prima testimonianza a noi nota è quella di Eraclito di Efeso, riferita da Plutarco:

La Sibilla, che con bocca delirante dà suono a parole senza sorriso, senz'ornamento, senza profumo, per opera del dio attraversa mille anni con la voce⁶⁴⁷.

Com'è noto, durante l'età ellenistica questa figura andò incontro a un processo di «moltiplicazione», rifrangendosi in una serie di profetesse che, pur accomunate da alcuni tratti distintivi, erano diverse per nome, età e provenienza.

Varrone (*ap. Lact., div. inst.* I 6, 6ss.) elenca addirittura dieci Sibille, tutte connesse con importanti centri del mondo ellenistico-romano: la prima, citata da Nicanore, era originaria della Persia; la seconda, di cui fa menzione Euripi-

⁶⁴⁴ Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 31.

⁶⁴⁵ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.* (1912/13), p. 23.

⁶⁴⁶ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁴⁷ Cfr. Plut., *pyth. orac.* 397.A.8: "Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι" καθ' Ἡράκλειτον "ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἔτων ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν".

de, proveniva dalla Libia⁶⁴⁸; la terza era quella di Delfi, e di essa parla Crisippo; la quarta, la Cimmerica, era connessa all'Italia, e viene menzionata da Nevio e da Pisone; la quinta, che predisse ai Greci la distruzione di Troia, era detta Eritrea; la sesta era la Samia, di cui parla Eratostene; la settima era la Cumana, chiamata Amaltea, ma anche Erofile o Demofile; l'ottava era quella d'Ellesponto, e di essa Eraclide Pontico scrive che visse al tempo di Solone e di Ciro; la nona era la Frigia, che vaticinò ad Ancira; la decima era quella di Tivoli, chiamata Abulnea e adorata come una divinità.

Pausania⁶⁴⁹ opera dal canto suo una *reductio*, facendo tuttavia emergere un'altra caratteristica peculiare della figura della Sibilla, la sua mobilità. Secondo il Periegeta, infatti, le profetesse sarebbero state soltanto quattro, libere di vagare e di spostarsi da un luogo all'altro: la prima, la Libica, figlia di Zeus e di Lamia, «fu la prima donna a cantare oracoli»; la seconda, Erofile, sorella, figlia e sposa di Apollo, vagò trasferendosi dalla Troade a Delo, a Delfi, a Samo, a Claro e in altri centri oracolari (è identificata anche con la Sibilla Eritrea); la terza, la Cumana, ebbe nome Demo e fu la datrice degli oracoli ai Romani; quest'ultima si manifestò anche agli Ebrei e da essi venne chiamata Sabbe, la quarta Sibilla.

Indipendentemente da quale fosse il loro numero, le Sibille erano sacerdotesse invase, misteriose e vaganti, che annunciavano presagi perlopiù drammatici. Di antica tradizione greca, ma con probabili radici orientali, il modulo oracolare sibillino si allargò presto ad abbracciare numerose culture di area mediterranea, trovando una sorta di «consacrazione ufficiale» nella Roma repubblicana. In questo scenario di marca puramente pagana, nel II o I sec. a.C. si inserì un settore del giudaismo della Diaspora e, sull'esempio di esso, almeno dalla metà del II sec. d.C. lo stesso cristianesimo assunse la Sibilla nella propria prospettiva profetica⁶⁵⁰.

Giustino, ad esempio, accosta i libri di Istaspe⁶⁵¹ e della Sibilla a quelli dei profeti, affermando che i demoni malvagi intervennero per impedirne la lettura:

⁶⁴⁸ Cfr. Eur., *fr.* 403 Nauck.

⁶⁴⁹ Cfr. Paus., *descr.* X 12.

⁶⁵⁰ Cfr. sull'argomento G. SFAMENI GASPARRO, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2002, pp. 61ss.

⁶⁵¹ E' il Vistâspa dell'Avesta, legislatore e uomo di Dio, confuso poi con l'avo di Dario I di Persia e seguace di Zaratustra.

Per opera dei demoni malvagi fu stabilita la morte per coloro che leggevano i libri di Istaspe o della Sibilla o dei profeti, affinché, incutendo loro paura, fossero distolti quegli uomini che stavano per apprendere la conoscenza del bene e fossero sottomessi a loro; ma alla fine non ci riuscirono. Senza paura infatti non solo ci accostiamo (a tali letture), ma, come vedete, le portiamo anche a voi per esaminarle, ben sapendo che a tutti saranno gradite⁶⁵².

E ancora, Teofilo riconosce ugualmente nella Sibilla l'impronta dello spirito profetico:

Gli uomini di Dio, ispirati dallo Spirito Santo e divenuti profeti, animati dallo stesso Dio e fatti sapienti, furono istruiti da Dio e divennero santi e giusti. Perciò furono resi degni di ricevere questa ricompensa: divennero strumenti di Dio e parteciparono della sua sapienza per mezzo della quale parlarono sia della creazione del mondo sia di tutte le altre cose. E predissero pestilenze, fame e guerra. E non furono uno o due, ma molti secondo i tempi e le circostanze: presso gli ebrei, ma anche presso i greci, come la Sibilla. E tutti dissero cose accettabili e concordi fra loro: sia per le cose che avvennero prima di loro, sia per quelle avvenute nel loro tempo, sia per quelle che si compiono ora in mezzo a noi. Per questo siamo convinti che le cose future si verificheranno così come si sono adempiute le precedenti⁶⁵³.

Nell'*Oratio* di Costantino compaiono due delle Sibille della tradizione: l'Eritrea e la Cumana. Mentre la seconda è menzionata unicamente come fonte della profezia virgiliana, alla prima è dedicato invece uno spazio piuttosto ampio:

La Sibilla Eritrea – scrive l'imperatore – che dichiarava di essere vissuta nella sesta generazione successiva al diluvio, era una sacerdotessa di Apollo, portava una corona dello stesso tipo del dio che venerava, custodiva un tripode attorno al quale era avvolto un serpente e dava responsi a coloro che la interrogavano. Tutto questo a causa della stoltezza dei suoi genitori, che l'avevano consacrata a un tale culto, per mezzo del quale si originano passioni turpi e niente di buono⁶⁵⁴.

⁶⁵² Cfr. Iust., *apol.* I 44, 12s. (trad. it. C. BURINI, *Gli apologeti greci*, Città Nuova, Roma 2000 [1986], pp. 128s.). Cfr. anche *apol.* I 20.

⁶⁵³ Cfr. Theoph., *ad. Autol.* II 9 (trad. it. C. BURINI, *op. cit.*, p. 401).

⁶⁵⁴ Cfr. *or.* 179, 8ss.

Ebbene – prosegue Costantino – addentratasi una volta nei recessi del santuario dell'inoportuna superstizione, e colma dell'ispirazione divina, essa cominciò a vaticinare in versi gli eventi futuri riguardanti Dio, rendendo manifesta, mediante i primi elementi letterali dei versi, la vicenda della discesa di Gesù⁶⁵⁵.

Segue quindi un brano di trentatré esametri⁶⁵⁶, in cui viene preannunciato il giorno del Giudizio⁶⁵⁷; le prime lettere di questi versi formano, come ha segnalato lo stesso imperatore, un perfetto acrostico: ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ, «Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore, Croce».

Di fronte a una tale evidenza Costantino non può che chiosare così:

Tali cose furono chiaramente ispirate dal divino alla Vergine perché le vaticinasse. Io ritengo che essa sia beata, poiché il Salvatore l'ha prescelta come profetessa della sua Provvidenza nei nostri confronti⁶⁵⁸.

Ebbene, la comparsa della sacerdotessa di Apollo tra le *auctoritates* dell'*Oratio* segna il culmine del consenso accordato in ambito cristiano alle profezie sibilline, per quanto la politica di tolleranza inaugurata da Costantino vanificasse la necessità per i teologi di citare tali profezie a difesa della nuova religione⁶⁵⁹.

δηλαδη: l'avverbio è piuttosto frequente nel discorso: cfr. *or.* 164, 16, 181, 3; 182, 1.

⁶⁵⁵ Cfr. *or.* 179, 14ss.

⁶⁵⁶ Cfr. *or.* 179, 19ss.

⁶⁵⁷ Cfr. *orac. Sibyll.* VIII 217ss. nonché August., *civ. Dei* XVIII 23. Singoli versi dell'acrostico sono citati anche in Lattanzio (*div. inst.* VII 16, 11; 19, 9; 20, 3).

⁶⁵⁸ Cfr. *or.* 181, 3ss. Come osserva A. Credendino (*Sull'acrostico cristologico di Or. Sib. VIII 217-50*, «Vichiana» XIII 2 (2011), p. 202), «l'intero passo costantiniano, che va molto al di là della prudente accoglienza riservata, in genere, dai Padri della Chiesa alla Sibilla [...] sembra derivare più che da un'analisi attenta delle fonti a disposizione, da un'immagine stereotipata della profetessa pagana: l'autrice del testo acrostico è descritta operare come la Pizia, collocata cronologicamente nella sesta generazione dopo il Diluvio e identificata con l'Eritrea, dati tutti che non hanno riscontro nella versione a noi giunta dell'VIII libro».

⁶⁵⁹ Cfr. A. CREDENDINO, *art. cit.*, p. 202.

Καὶ οὐκ ἠρκέσθη τούτοις, ἀλλὰ περαιτέρω προεχώρησεν,
ὥς τῆς χρείας τὴν αὐτοῦ μαρτυρίαν ἐπιποθούσης· τί λέγων
[αὐθις]; (or. 182, 1-3)

Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo (Verg., ecl. IV 5)

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna (Verg., ecl. IV 6)

Αὐθις ἄρ' αἰώνων ἱερὸς στίχος ὄρνυται ἡμῖν· (or. 182, 4)

Ἡκεὶ παρθένος αὐθις ἄγους' ἐρατὸν βασιλῆα. (or. 182, 5)

Τίς οὖν ἂν εἶη παρθένος ἢ ἐπανήκουσα; ἄρ' οὐχ ἡ πλήρης
τε καὶ ἔγκυος γενομένη τοῦ θείου πνεύματος; καὶ τί τὸ
κωλύον τὴν ἔγκυον τοῦ θείου πνεύματος κόρην εἶναι ἀεὶ καὶ
διαμένειν παρθένον; ἐπανήξει δὲ ἐκ δευτέρου, ὅταν καὶ ὁ θεὸς
ἐκ δευτέρου τὴν οἰκουμένην παραγενόμενος ἐπικουφίσῃ (or.
182, 6-10).

Secondo Costantino, Virgilio non si sarebbe accontentato del vaticinio della Sibilla Cumana (οὐκ ἠρκέσθη τούτοις), ma si sarebbe spinto più oltre (περαιτέρω προεχώρησεν), diventando egli stesso profeta e annunciando il ritorno della Vergine Maria.

Assai interessanti sono, in proposito, le osservazioni di Bernardi Perini:

E' verosimile che lo stesso Lattanzio, progressivamente inserito nell'entourage e nella casa stessa dell'imperatore, sia stato il promotore dell'interesse di Costantino per la quarta egloga, anche se l'idea di farsene un *instrumentum regni* poté essere, e ha tutta l'aria di essere, di esclusiva pertinenza del sovrano. Sta di fatto che proprio con Costantino Virgilio viene emancipato dalla Sibilla e fatto profeta in prima persona⁶⁶⁰.

È in tale aspetto, dunque, che si riscontra la vera originalità dell'*Oratio*: se, come s'è visto, le profezie sibilline erano assai note e utilizzate nell'ambiente cristiano, e dunque la loro menzione non suscita alcuna meraviglia, è questa la prima volta in cui

⁶⁶⁰ Cfr. G. BERNARDI PERINI, *art. cit.* (2000), p. 120.

un imperatore cita la più bella egloga della lingua latina davanti a un pubblico cristiano, appellandosi a un significato che non ha mai avuto⁶⁶¹.

Anche se più avanti⁶⁶² Costantino negherà a Virgilio il titolo di «profeta», limitandosi a utilizzare per lui espressioni che, per quanto piene di enfasi, saranno comunque denotate da una certa cautela (cfr. *supra*), nei fatti, quando afferma che il poeta non si accontentò dell'oracolo sibillino, ma si spinse più oltre, quasi che la necessità richiedesse la sua testimonianza, l'imperatore non fa altro che presentare il Mantovano come un vero e proprio *praenuntius Christi*.

Più in particolare, nel profetizzare l'imminente ritorno della *Virgo*, Virgilio non poté che far riferimento, secondo Costantino, a colei che fu piena e gravida dello Spirito divino (ἡ πλήρης τε καὶ ἔγκυος γενομένη τοῦ θεοῦ πνεύματος), cioè alla Vergine Maria (si noti, in proposito, il consueto incalzare delle interrogative retoriche).

Nello specifico, il ritorno potrebbe essere qui inteso in riferimento alla seconda parusia divina, in occasione della quale Dio sarebbe intervenuto nuovamente nella storia per alleviare le sofferenze dei suoi fedeli servitori e per ricompensarli con il dono della vita eterna (è questa la venuta di Cristo nella gloria, in qualità di Giudice del mondo, già descritta nell'acrostico della Sibilla Eritrea). In tale circostanza, anche la Vergine avrebbe fatto nuovamente la sua comparsa (si noti, in proposito, il parallelismo ἐκ δευτέρου ... ἐκ δευτέρου), portando Cristo Re⁶⁶³.

Se, come s'è visto, il commento dedica ampio spazio alla questione del ritorno della *Virgo*, il v. 5 dell'ecloga (= *or.* 182, 4) pare essere completamente ignorato. Si può supporre, tuttavia, che Costantino concepisse i due versi (il 5 e il 6) come un corpo unico, e che interpretasse la nuova venuta di Maria e del Salvatore come l'evento che in un certo qual senso avrebbe dato inizio al «sacro ordine dei secoli». Il fatto che il v. 5 sia omesso nel manoscritto N è comunque particolarmente significativo.

⁶⁶¹ Cfr. R. LANE FOX, *op. cit.*, p. 706.

⁶⁶² Cfr. *or.* 185, 13ss.

⁶⁶³ Pfäffisch (*op. cit.* (1912/13), p. 29) ritiene che il tema del ritorno possa essere in alternativa ricollegato all'influsso di credenze millenaristiche, il cui responsabile dovrebbe essere lo stesso Lattanzio (*div. inst.* VII 24, 10).

Pfättisch⁶⁶⁴ ritiene che il commento sia qui esemplato sull'originale latino: ἐπανήκουσα, ad esempio, si avvicina più al *redit* di Virgilio che non all'ἤκει αὖθις del traduttore greco, e la restante parte del commento (ἐπανήξει δὲ ἐκ δευτέρου...) risulta incomprensibile senza il latino *redeunt Saturnia regna*. In generale, il passo costantiniano rivela tendenze millenaristiche, che solo l'ipotesi virgiliana può giustificare.

Contro la tesi di Pfättisch, condivido però le osservazioni di Bolhuis⁶⁶⁵, per il quale non si può negare che il composto ἐπανήκουσα si avvicini più a *redit* che non a ἤκει αὖθις, ma l'argomento è troppo debole per affermare la dipendenza del commento dall'ipotesi latino; non solo, ma non è possibile nemmeno provare che le presunte tendenze millenaristiche rintracciabili nel passo derivino proprio da Virgilio.

Bolhuis conclude quindi affermando l'impossibilità di stabilire se in questo punto Costantino segua l'originale latino o la traduzione greca.

τῆς χρείας ... ἐπιποθείσης: sulla «necessità» della profezia cfr. *or.* 187, 1ss. ἡ γοῦν Ἐρυθραία πρὸς τὸν θεόν· τί δὴ μοι, φησίν, ὦ δέσποτα, τὴν τῆς μαντείας ἐπισκήπτεις ἀνάγκην ...; «così parla la Sibilla Eritrea: Perché, Signore, mi imponi la necessità di vaticinare?»

τὴν ... μαρτυρίαν: il termine è qui utilizzato per indicare la testimonianza su Gesù Cristo e sul suo mistero salvifico. In questo significato μαρτυρία ricorre in particolare negli scritti giovannei (cfr. ad esempio Gv. 1,7, dove si dice che il Battista ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ).

La μαρτυρία di Virgilio è da Costantino introdotta insieme a quella della Sibilla al cap. XVIII dell'*Oratio*:

Desidero menzionare anche alcune testimonianze della divinità di Cristo tratte da fonti straniere (τῶν ἄλλοδαπῶν τι μαρτυριῶν τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος): da queste si evince che persino la mente di coloro che erano blasfemi nei suoi confronti ammetteva che egli era Dio e Figlio di Dio⁶⁶⁶.

⁶⁶⁴ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.* (1912/13), pp. 25ss.

⁶⁶⁵ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 31s.

⁶⁶⁶ Cfr. *or.* 179, 4ss.

Nell'*Oratio* i poeti pagani sono distinti in due categorie: i poeti falsi e bugiardi, che hanno mentito sulla divinità a scopo di lucro o comunque di un beneficio⁶⁶⁷, e i poeti ispirati dalla divina provvidenza, che sono stati invece testimoni di Cristo (tra questi, la Sibilla e il Mantovano).

Come osserva giustamente Lane Fox, a partire da qui (ovvero dalla menzione di poeti divinamente ispirati) l'*Oratio* sembra abbandonare i luoghi comuni della tradizione apologetica, nei confronti della quale pure presenta un forte debito, e prendere una svolta del tutto inaspettata: l'obiettivo dell'imperatore, perfettamente coerente con il suo disegno politico, diventa ora quello di «confondere tutti i critici pagani dimostrando la verità in base alle loro stesse fonti»⁶⁶⁸.

In altre parole, Costantino punterebbe, attraverso questa operazione, al recupero di quella parte della tradizione pagana che può conciliarsi con la dottrina cristiana, sì da mostrare agli uni, i pagani, la sua apertura e il suo rispetto nei confronti della loro cultura, e agli altri, i cristiani, il suo impegno a leggere nelle varie manifestazioni dell'arte classica allusioni alla «vera» religione.

[αὐθις]: la lezione, concordemente tramandata dai manoscritti, è espunta da Heikel che, avendo contestualmente accolto la proposta di Heyne (αὐθις per οὗτος nella traduzione del v. 5 dell'ecloga), intende così evitare la dittografia.

Come sostiene Bolhuis⁶⁶⁹, nulla si può obiettare contro la scelta dell'editore, visto che αὐθις in questo punto del commento non ha senso.

ἡ πλήρης τε καὶ ἔγκυος: l'espressione, che è sovrabbondante, ricorre anche poco dopo, in forma abbreviata (τὴν ἔγκυον τοῦ θείου πνεύματος κόρην).

Per quel che concerne πλήρης cfr. Lc. 4,1 πλήρης πνεύματος ἁγίου (detto di Cristo)⁶⁷⁰; quanto a ἔγκυος cfr. invece Lc. 2,25 σὺν Μαρίας ... οὔση ἐγκύω.

⁶⁶⁷ Se ne parla al cap. X dell'*Oratio*.

⁶⁶⁸ Cfr. R. LANE FOX, *op. cit.*, p. 704.

⁶⁶⁹ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁷⁰ Cfr. anche Act. 7,55 e 11,24.

τοῦ θείου πνεύματος: Pfättisch⁶⁷¹ ritiene qui indubitabile il riferimento a Lc. 1,35⁶⁷², dove però lo «Spirito Santo» non è la terza persona della Trinità, bensì il Logos incarnato.

In quest'accezione, che non è affatto rara nei primi secoli del cristianesimo, l'espressione τοῦ θείου πνεύματος sembra essere utilizzata anche nel nostro contesto:

sonst könnte es ja nicht heissen: sie war schwanger geworden m i t dem Heiligen Geiste; wir müssten vielmehr erwarten: schwanger v o m (ἐκ oder ἀπο) Heiligen Geist⁶⁷³.

In altre parole, la Vergine Maria rimase incinta «per opera» (ἐκ ο ἀπο) e non «dello» Spirito Santo (τοῦ θείου πνεύματος), e dunque non è della terza persona della Trinità che Costantino sta trattando qui.

Per la verità, nell'*Oratio* l'ἅγιον (θείον) πνεῦμα non indica mai la terza persona della Trinità: cfr. *or.* 164, 11-12 ὥστε τὸ μὲν (*sc.* νοητόν) τοῦ ἁγίου πνεύματος μετέχον, dove, come si deduce dal confronto con 164, 7ss. (διαβεβαιοῦται τὸν θεὸν ἡμῖν ἐμπνεῦσαι τὸν ἑαυτοῦ λόγον, τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ σαφῶς δηλῶν λογικὴν ψυχὴν ὑπάρχειν), l'ἅγιον πνεῦμα si indentifica con l'anima razionale (λογικὴν ψυχὴν); cfr. *or.* 177, 10ss. οὐδεὶς δ' ἂν ἐκείνου τοῦ δήμου μακαριώτερος γέγονει πώποτε ἢ γένοιτο, εἰ μὴ τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐκόντες τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀπεκήρυξαν, «nessun popolo mai fu o potrebbe essere più beato di quello, se solo gli uomini non avessero volontariamente distolto le proprie anime dal santo spirito», dove l'ἅγιον πνεῦμα è Dio; cfr. *or.* 183, 21s. αὐτὰ γὰρ τὰ τοῦ θεοῦ σπάργανα, πνεύματος ἁγίου δύναμις, εὐώδη τινὰ ἄνθη νεολαία ὥπασε γέννα, «le fasce stesse di Dio, potenza dello Spirito Santo, recarono alla nuova progenie fiori profuma-

⁶⁷¹ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.* (1912/13), p. 27.

⁶⁷² Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ, Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ.

⁶⁷³ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.* (1912/13), p. 27.

ti», dove ἅγιον πνεῦμα è ancora una volta Dio; cfr. *or.* 184, 5ss. παθόντος δὲ αὐτοῦ καὶ πρὸς καιρὸν τοῦ περιτεθέντος σώματος χωρισθέντος ἐκ τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος..., «ma, con la passione del Signore e con la temporanea separazione del corpo, di cui si era rivestito, dalla comunione con il santo spirito», dove ἅγιον πνεῦμα sembra identificarsi con l'anima del Cristo; cfr. *or.* 187, 12-13 λέκτρων δὲ ἄπειρον τίς οὐκ οἶδεν ὃν τὸ ἅγιον πνεῦμα;, «e chi non sa che lo Spirito divino non ha esperienza di letti nuziali?», dove ἅγιον πνεῦμα è Cristo.

Come constata lo stesso Bolhuis⁶⁷⁴, anche in questo luogo il θεῖον πνεῦμα non può essere inteso in riferimento alla terza persona della Trinità, ma indica piuttosto il Figlio di Dio o, più in generale, Dio.

τὴν ... κόρην εἶναι ἀεὶ καὶ διαμένειν παρθένον: l'uso di κόρη in riferimento alla Vergine Maria è piuttosto raro; risulta tuttavia attestato in Eus. Caes., *dem. ev.* IV 10, 20, dove si dice che Cristo nacque ἐξ ἀχράντου καὶ ἀπειρογάμου κόρης.

Costantino insiste sul tema della perpetua verginità della Madre di Cristo (εἶναι ἀεὶ καὶ διαμένειν παρθένον), puntualizzando che non c'è contraddizione tra la gravidanza e la conservazione dell'integrità fisica (καὶ τί τὸ κωλύον...).

Secondo Pfädtisch⁶⁷⁵ potrebbe esserci qui un richiamo a *or.* 168, 24-25 χωρὶς γάρ τοι γάμου σύλληψις, καὶ ἀγνῆς παρθενίας εἰλεΐθια καὶ θεοῦ μήτηρ κόρη⁶⁷⁶.

ἐπανήξει: è la lezione concordemente tramandata da tutti i codici, eccezion fatta per V, che legge erroneamente ἐπανήλθε. Il verbo riprende l'ἐπανήκουσα precedente.

ὅταν ... δευτέρου: questa porzione di testo, tramandata dal solo codice V, manca in tutti gli altri manoscritti per via di un chiaro errore di *saut du même au même*.

⁶⁷⁴ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 32s.

⁶⁷⁵ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.* (1912/13), p. 27.

⁶⁷⁶ La porzione di testo che va da καὶ a κόρη è però espunta da Schultze (in ed. Heikel).

Καὶ προστίθουσιν ὁ ποιητής· (or. 182, 10)

Tu modo nascenti puero quo ferrea primum (Verg., ecl. IV 8)

Desinet ac toto surget gens aurea mundo, (Verg., ecl. IV 9)

Casta fave Lucina: tuus iam regnat Apollo. (Verg., ecl. IV 10)

Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri, (Verg., ecl. IV 13)

Inrita perpetua solvent formidine terras. (Verg., ecl. IV 14)

Τὸν δὲ νεωστὶ πᾶν τεχθέντα, φασφόρε μήνη, (or. 182, 11)

Ἄντὶ σιδηρεῖς χρυσὴν γενεὴν ὀπάσαντα, (or. 182, 12)

Προσκύνει. (or. 182, 13)

Τοῦδε γὰρ ἄρχοντος τὰ μὲν ἔλκεα πάντα βρότεια (or. 182, 14)

Ἰαται>, στοναχαὶ δὲ κατευνάζονται ἀλιτρῶν. (or. 182, 15)

Συνίεμεν δὴ φανερῶς τε ἅμα καὶ ἀποκρύφως δι' ἀλληγοριῶν τα<ῦτα> λεχθέντα, τοῖς μὲν βαθύτερον ἐξετάζουσι τὴν τῶν ἐπῶν δύναμιν ὑπ' ὅψιν ἀγομένης τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος, ὅπως δὲ μή τις τῶν δυναστευόντων ἐν τῇ βασιλευσῶσιν πόλει ἐγκαλεῖν ἔχη τῷ ποιητῇ, ὥς παρὰ τοὺς πατρώους νόμους συγγράφοντι ἐκβάλλοντί τε τὰ πάλαι ὑπὸ τῶν προγόνων περὶ τῶν θεῶν νομιζόμενα, ἐπικαλύπτεται τὴν ἀλήθειαν. ἠπίστατο γὰρ οἶμαι τὴν μακαρίαν καὶ ἐπώνυμον τοῦ σωτῆρος τελετὴν, ἵνα δὲ τὸ ἄγριον τῆς ὁμότητος ἐκκλῖνοι, ἥγαγε τὰς διανοίας τῶν ἀκουόντων πρὸς τὴν ἑαυτῶν συνήθειαν, καὶ φησι χρῆναι βωμοὺς ἰδρύσθαι καὶ νεῶς κατασκευάζειν θυσίας τ' ἐπιτελεῖσθαι τῷ νεωστὶ τεχθέντι (Or. 182, 16-26).

Costantino affronta qui uno dei nodi cruciali della sua esegesi: il carattere allegorico del componimento virgiliano, il cui messaggio sarebbe espresso in maniera chiara e insieme oscura (φανερῶς τε ἅμα καὶ ἀποκρύφως). Dal punto di vista dell'imperatore, che ancora una volta ricorre a una certa cautela (οἶμαι), il Mantovano sarebbe stato a conoscenza del mistero salvifico, ma,

onde evitare una condanna per empietà, avrebbe preferito non rivelarlo apertamente a coloro che lo ascoltavano, benché il suo reale intento fosse comprensibile a chi indagasse in profondità il significato dei versi. E proprio questo è l'obiettivo che si propone Costantino: indagare in profondità il significato dei versi virgiliani e farne partecipi gli uomini, in un'epoca in cui la rivelazione del mistero salvifico non deve più temere l'autorità politica, ma è anzi proprio da essa che promana.

Pfättisch⁶⁷⁷ è convinto, come al solito, che il commento sia inerente all'originale latino piuttosto che alla versione greca. Mentre il testo virgiliano, infatti, nomina diverse divinità, la traduzione, invece, le tralascia (la dea Lucina è sostituita dall'immagine della luna, del dio Apollo non c'è traccia alcuna). Se le parole del commentatore si riferissero alla traduzione greca (dove, come s'è detto, scompaiono gli elementi più marcatamente pagani), che senso avrebbe affermare che Virgilio ricorse all'allegoria per il timore di una condanna per empietà? Dello stesso avviso è Kurfess⁶⁷⁸, secondo il quale le parole ὅπως ... ἐπικαλύπτεται τὴν ἀλήθειαν farebbero riferimento al latino *casta fave Lucina*.

Per Bolhuis⁶⁷⁹, invece, le affermazioni di Costantino sarebbero inerenti al testo greco dell'ecloga. A suo parere, l'accento deve ricadere sulle parole ... τοῖς μὲν βαθύτερον ἐξετάζουσι τὴν τῶν ἐπῶν δύναμιν ὑπ' ὅψιν ἀγομένης τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος (solo coloro che sottopongono i versi di Virgilio a un'analisi più approfondita possono riconoscere che il poeta parla della divinità di Cristo): tali parole – osserva giustamente lo studioso – non devono necessariamente riferirsi all'ipotesto virgiliano, ma sono coerenti anche con la versione greca.

Prosegue ancora Costantino: se il poeta avesse palesato la sua reale intenzione, si sarebbe scontrato con «le antiche credenze degli antenati intorno agli dèi» (τὰ πάλαι ὑπὸ τῶν προγόνων περὶ τῶν θεῶν νομιζόμενα): ebbene, secondo Bolhuis, l'espressione τὰ περὶ τῶν θεῶν νομιζόμενα non implica necessariamente un riferimento alle divinità menzionate

⁶⁷⁷ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.*, pp. 36ss.

⁶⁷⁸ Cfr. A. KURFESS, *Observatiunculae ad. P. Vergilii Maronis eclogae quartae interpretationem et versionem Graecam*, «Mnemosyne» N.S. 40 (1912), pp. 278s.

⁶⁷⁹ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 37s.

nell'originale latino (e omesse, come s'è visto, nella traduzione), ma sta a indicare, piuttosto, le credenze politeiste alle quali Virgilio avrebbe contrapposto, seppur ricorrendo a un linguaggio in codice, la divinità dell'unico Cristo (si vedano ancora una volta le parole iniziali circa il fine ultimo del Mantovano: ... τοῖς μὲν βαθύτερον ἐξετάζουσι τὴν τῶν ἐπῶν δύναμιν ὑπ' ὅψιν ἀγομένης τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος).

Da questo punto di vista, è chiaro come la stessa espressione ἐπικαλύπτεται τὴν ἀλήθειαν, alla quale sono legate le affermazioni circa la chiarezza/oscurità del componimento virgiliano e circa il ricorso all'allegoria, risulti adatta anche ai versi greci.

Anche a mio avviso non ci sono elementi sufficienti per affermare, con Pfäffisch e Kurfess, la dipendenza del commento costantiniano dall'originale latino piuttosto che dalla versione greca. Infatti, se è vero che il traduttore dell'ecloga tralascia le divinità pagane citate da Virgilio, è vero anche, come s'è detto, che egli non fa esplicito riferimento alla nascita di Cristo. Anzi, i suoi stessi versi sono connotati da una certa oscurità e, disgiunti dall'esegesi, appaiono difficilmente comprensibili.

Pertanto, il fatto che l'imperatore riporti alla lettera un passo della traduzione (e, come si vedrà, non si tratta di un caso unico) costituisce un'ulteriore prova a sostegno della stretta connessione tra versione greca dell'ecloga e commento costantiniano: τὸν δὲ νεωστὶ ... τεχθέντα (182, 12) / τῷ νεωστὶ τεχθέντι (182, 26). Certo, potrebbe trattarsi di una pura casualità, ma l'alto numero di riprese letterali, di cui si discuterà meglio in seguito, esclude a mio avviso questa possibilità.

καὶ προστίθουσιν ὁ ποιητής: cfr. *supra* (181, 27).

φανερῶς τε ἅμα καὶ ἀποκρύφως: la dialettica chiarezza/oscurità, evidenza/mistero, è presente anche in Mc. 4,22 (parabola della lampada): οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν, «non vi è nulla di nascosto che non debba essere messo in luce»⁶⁸⁰.

δι' ἀλληγοριῶν: come si è già messo in evidenza, una delle più grandi novità dell'età costantiniana consiste nell'atteggiamento di apertura nei confronti della letteratura classica. Pur consapevole della tendenza dei poeti a men-

⁶⁸⁰ Cfr. anche Lc. 8,17.

tire, Costantino ammette nondimeno che alcuni autori pagani, ispirati dalla provvidenza, hanno dato testimonianza della divinità di Cristo. Tra questi si annovera senza dubbio Virgilio, la cui Ecloga IV, pur ricca di suggestioni cristiane, non poteva però essere recepita così com'era. Di qui la scelta di ricorrere all'esegesi allegorica che, già praticata dai grammatici greci e latini, aveva da tempo preso il largo anche negli studi biblici.

L'imperatore è allora abile nel costruire una cornice storico-politico-religiosa all'interno della quale il poeta-vate, pur nell'urgenza della profezia, preferì non incorrere in una condanna per empietà e si servì pertanto di uno «stratagemma»: rivelò al mondo la verità, ma nascondendola dietro il consueto immaginario pagano, fatto di templi, di altari e di sacrifici. Ecco perché il suo linguaggio ci appare chiaro e insieme oscuro. Dunque, Virgilio non annunciò apertamente il mistero della nascita di Cristo, ma si limitò a disseminare il testo di «messaggi in codice», che solo a un lettore attento e meticoloso è dato di cogliere.

Costantino fornisce così precise indicazioni sul metodo esegetico che intende adottare nel suo commento, puntualizzando che la IV Ecloga non può e non deve essere interpretata alla lettera, ma necessita di un'analisi approfondita, che sia in grado di squarciare il velo di paganesimo che avvolge i versi e di penetrare il senso profondo e misterioso delle parole.

Si aggiunga che, secondo Origene (*c. Cels.* VII 10)⁶⁸¹, gli stessi profeti ricorsero all'uso di enigmi, di allegorie, di discorsi oscuri, di parabole o proverbi per esprimere tutto quanto vi era di più profondo e di più misterioso, di tutto quanto era al di sopra della comune comprensione, e lo fecero perché coloro che non arretrano di fronte alle fatiche, ma sono disposti a sopportare ogni sforzo per amore della verità e della virtù, trovino dopo aver indagato

⁶⁸¹ Οἱ μὲν οὖν προφῆται ὅσα ἦν αὐτόθεν νοηθῆναι τοῖς ἀκούουσι χρήσιμα καὶ συμβαλλόμενα τῇ τῶν ἡθῶν ἐπανορθώσει χωρὶς πάσης ἐπικρύψεως κατὰ τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ εἰρήκασιν, ὅσα δὲ μυστικώτερα ἦν καὶ ἐποπτικώτερα καὶ ἐχόμενα θεωρίας τῆς ὑπὲρ τὴν πάνδημον ἀκοήν, ταῦτα δι' αἰνιγμάτων καὶ ἀλληγοριῶν καὶ τῶν καλουμένων σκοτεινῶν λόγων καὶ τῶν ὀνομαζομένων παραβολῶν ἢ παροιμιῶν ἀπεφάνησαν· ἵνα οἱ μὴ φυγοπονοῦντες ἀλλὰ πάντα πόνον ὑπὲρ ἀρετῆς καὶ ἀληθείας ἀναδεχόμενοι ἐξετάσαντες εὕρωσι καὶ εὕροντες, ὡς λόγος αἰρεῖ, οἰκονομήσωσιν.

(ἐξετάσαντες) e, dopo aver trovato, possano comportarsi come la ragione richiede. Il dato «oscuro ed enigmatico» sarebbe dunque strutturalmente inerente alla rivelazione profetica: ne consegue che solo l'esegeta ispirato (nel nostro caso Costantino) è in grado di accostarsi ad essa in modo corretto.

Mutatis mutandis, le osservazioni di Origene possono valere anche per Virgilio, che, pur non essendo un profeta *strictu sensu*, si comportò come tale annunciando al mondo l'imminente nascita del Salvatore.

Ταῦτα: l'integrazione della lezione manoscritta τα si deve ad Heikel.

Τοῖς μὲν βαθύτερον ἐξετάζουσι τὴν τῶν ἐπῶν δύναμιν: l'espressione potrebbe riecheggiare Iust., *dial. c. Tryph.* 112, 1 ... εἰ ταῦτα οὕτως ψιλῶς ἀκούετε καὶ μὴ τὴν δύναμιν ἐξετάζετε τῶν εἰρημένων (Giustino rimprovera gli esegeti giudei, che attribuiscono a Dio una grande debolezza, poiché si limitano a registrare i fatti così come sono, senza ricercare la potenza racchiusa in ciò che viene detto).

ἀγομένης: è trådito dal codice V, manca nei manoscritti JME; N riporta invece la lezione ἄγοντα (τὴν τοῦ Χριστοῦ θεότητα ἄγοντα).

τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος: l'espressione ricorre anche al cap. XVIII dell'*Oratio*. Nell'introdurre le profezie della Sibilla e di Virgilio, Costantino afferma infatti: «Desidero menzionare anche alcune testimonianze della divinità di Cristo tratte da fonti straniere...» (τῶν ἀλλοδαπῶν τι μαρτυριῶν τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος). Nell'ottica dell'imperatore, dunque, l'Ecloga IV deve essere considerata, nonostante gli elementi di paganesimo, una testimonianza della divinità di Cristo, al pari dell'acrostico sibillino.

δε: è la lezione di N; gli altri manoscritti leggono erroneamente τε.

Come spiega Valesius⁶⁸², *cum enim antea praecesserit, τοῖς μὲν βαθύτερον, etc., necessario hic sequi debet ὅπως δε, etc., ut sensus compleatur. Ait enim Constantinus, Virgilium aperte simul et obscurum locutum fuisse. At obscure quidem innuisse Christi divinitatem et adventum, palam vero et aperte locutum esse more gentilium, et aras ac templa nominasse.*

τις τῶν δυναστευόντων...: il riferimento storico è volutamente vago. Da quel che sappiamo, Virgilio visse tra il 70 e il 19 a.C., ovvero in un periodo

⁶⁸² Cfr. PG 20, col. 1293, n. 54.

caratterizzato da guerre civili e sconvolgimenti politici e sociali: prima vi fu lo scontro tra Cesare e Pompeo, culminato nella sconfitta di quest'ultimo a Farsàlo (48 a.C.); poi l'uccisione di Cesare (44 a.C.), seguita dalla stipula di un nuovo patto triumvirale (43 a.C.) e dalla sconfitta dei cesaricidi a Filippi (42 a.C.), in un clima caratterizzato da condanne a morte, confische, delazioni, tradimenti e, più in generale, dall'abbandono della politica cesariana della *clementia*; successivamente vi fu la lotta accesa tra Antonio e Ottaviano, e l'avvio da parte di quest'ultimo di un'azione propagandistica mirante al recupero delle tradizioni e delle istituzioni romane, per sconguirare la prospettiva della decadenza morale e della trasformazione di Roma in una monarchia ereditaria di tipo ellenistico.

In questo complesso quadro storico-politico, appare tutto sommato credibile la «storia» di Virgilio profeta cristiano che, pur avvertendo la necessità della testimonianza, fu tuttavia costretto a «nascondere la verità».

ἐν τῇ βασιλευούσῃ πόλει: l'espressione ricorre in riferimento a Roma in Eus. Caes., *vit. Const.* I 40, 1 e III 7, 2 nonché *de laud. Const.* IX 8.

ἐπικαλύπτεται τὴν ἀλήθειαν: il discorso sulla presunta tendenza da parte di Virgilio a nascondere la verità per motivi di convenienza è presente anche in Agostino⁶⁸³. Secondo quanto si legge in *Serm.* CV 7, 10 il poeta era a conoscenza del fatto che i regni terreni non fossero eterni, ma per adulazione sostenne il contrario. Scrive il vescovo di Ippona:

*Qui hoc terrenis regnis promiserunt, non veritate ducti sunt, sed adulatione mentiti sunt. Poeta illorum quidam induxit Iovem loquentem, et ait de Romanis: His ego nec metas rerum, nec tempora pono; / Imperium sine fine dedi.*⁶⁸⁴ *Non plane ita respondet veritas. Regnum hoc, quod sine fine dedisti, o qui nihil dedisti, in terra est, an in coelo? Utique in terra. Et si esset in coelo: Coelum et terra transient.*⁶⁸⁵ *Transient quae fecit ipse Deus; quanto citius quod condidit Romulus? Forte si vellemus hinc exagitare Vergilium, et insultare, quare hoc dixerit; in parte tolleret nos, et diceret nobis: Et ego scio; sed quid facerem qui Romanis verba vendebam, nisi hac adulatione aliquid promitterem quod falsum erat? Et tamen et in hoc cautus fui, quando dixi: Imperium sine fine dedi, Iovem ipsorum induxi, qui hoc diceret. Non ex persona mea dixi rem falsam, sed Iovi imposui falsitatis personam: sicut Deus falsus erat, ita mendax vates erat. Nam vultis nosse quia ista noveram? Alio loco, quando non Iovem lapidem induxi lo-*

⁶⁸³ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 37, n. 19.

⁶⁸⁴ Cfr. Verg., *aen.* I 278s.

⁶⁸⁵ Cfr. Lc. 21,33.

*quentem, sed ex persona mea locutus sum, dixi: Non res Romanae perituraque regna.*⁶⁸⁶ *Videte quia dixi peritura regna. Dixi peritura regna, non tacui. Peritura, veritate non tacuit: semper mansura, adulatione promisit*⁶⁸⁷.

Come l'imperatore, dunque, Agostino non dubita del fatto che Virgilio conoscesse la verità sull'eternità dei regni terreni, ma ammette nondimeno che il poeta, che «vendeva parole ai Romani», mentì per adulazione (laddove Costantino asserisce, piuttosto, che il Mantovano cercò di sfuggire a una condanna per empietà).

Virgilio non sarebbe stato l'unico a «nascondere la verità»⁶⁸⁸. Secondo Girolamo (*ep. CXXI* 11, 10), nemmeno Paolo poté affermare apertamente che l'Anticristo sarebbe venuto solo quando l'impero romano fosse stato distrutto⁶⁸⁹:

Nec vult aperte dicere Romanum imperium destruendum, quod ipsi, qui imperant, aeternum putant. Unde secundum Apocalypsin Iohannis in fronte purpuratae meretricis scriptum est nomen blasphemiae, id est 'Romae aeternae'. Si enim aperte audacter-

⁶⁸⁶ Cfr. Verg., *georg.* II 498.

⁶⁸⁷ «Coloro che promisero l'eternità ai regni terreni, la promisero non indotti dalla verità ma mentirono per adulazione. Un illustre loro poeta rappresenta Giove che parla ai romani e dice: *A questi non fisso confini né di spazio né di tempo: ho dato loro un impero senza limiti.* Ciò però non corrisponde affatto a verità. Questo regno che hai dato senza limiti, o tu che non hai dato proprio nulla, si trova in terra o in cielo? Si trova certamente sulla terra, ma anche se fosse in cielo, il cielo e la terra passeranno. Passeranno le cose create dallo stesso Dio, quanto più presto passerà il regno fondato da Romolo? Forse, se volessimo criticare Virgilio e schernirlo perché disse questo, ci prenderebbe in disparte e ci direbbe: Lo so anch'io, ma che avrei dovuto fare io, che vendevo parole ai romani, se non promettere, con questa adulazione, qualcosa ch'era falso? Purtuttavia anche a questo riguardo fui cauto; quando dissi: ho dato loro un impero senza limiti, misi quelle parole in bocca al loro Giove. Non dissi una cosa così falsa personalmente io, ma addossai la parte della falsità a Giove; allo stesso modo ch'era falso il dio, così era falso il vate. Orbene, volete sapere ch'ero ben consapevole di questo? In un altro passo, allorché non faccio parlare Giove – ch'è solo una pietra –, ma parlo io in persona, dico: *Né la potenza di Roma né i regni destinati a perire.* Vedete che ho detto: *regni destinati a perire.* Ho detto che i regni son destinati ad andare in rovina; non l'ho taciuto. Fu la verità a spingerlo a non tacere che i regni sono destinati ad andare in rovina, ma fu l'adulazione che lo spinse a promettere un regno destinato a durare per sempre» (cfr. <http://www.augustinus.it/italiano/discorsi/index2.htm>)

⁶⁸⁸ Cfr. ancora A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 37, n. 19.

⁶⁸⁹ E' l'interpretazione che lo Stridonense dà di 2Ts. 2,6: καὶ νῦν τὸ κατέχον οἶδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ.

que dixisset: 'non veniet antichristus, nisi prius Romanum deleatur imperium', iusta causa persecutionis in orientem tunc ecclesiam consurgere videbatur.

E similmente Agostino (*civ. Dei* XX 19, 3), alludendo alla posizione di Girolamo:

Quidam putant hoc [2Ts 2, 6] de imperio dictum fuisse Romano, et propterea Paulum apostolum non id aperte scribere voluisse, ne calumniam videlicet incurreret, quod Romano imperio male optaverit, cum speraretur aeternum.

Come Virgilio, dunque, anche Paolo sarebbe stato costretto, a detta dei suoi interpreti, a nascondere la verità per non incorrere nella persecuzione dei potenti: con la profezia contenuta nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* egli avrebbe voluto in realtà intendere che il Signore sarebbe venuto solo quando l'Anticristo si fosse manifestato; e quest'ultimo non sarebbe apparso prima della distruzione dell'impero romano.

Non stupisce certo che il motivo della «verità nascosta» abbia avuto così grande fortuna e vitalità nella letteratura esegetica cristiana: esso forniva ai commentatori una valida giustificazione ai tentativi di piegare i testi alla propria, personale e talora discutibile interpretazione.

οἶμαι: cfr. *supra*.

τελετήν: è la lezione dei manoscritti MN, mentre VJE recano la *lectio faciliior* τελευτήν.

Τελετή è un termine specificamente religioso: nel linguaggio pagano indica i «riti di iniziazione ai misteri»; in quello cristiano può essere usato per significare i «riti sacramentali» in genere, o, più in particolare, il «battesimo», l'«eucarestia» e l'«ordinazione». Nel nostro contesto ricorre invece nell'accezione di «mistero»: è il mistero salvifico di Cristo, di cui, stando all'interpretazione di Costantino, il poeta Virgilio sarebbe stato a conoscenza (ἡπίστατο).

καί φησι χρῆναι...: «aber wo sagt der Dichter, dass dem Kinde Altäre, Tempel und Opfer zu weihen seien?», si domanda Pfäffisch⁶⁹⁰. E in effetti, le affermazioni di Costantino circa la necessità di «erigere altari, edificare templi e compiere sacrifici per il neonato» non trovano paralleli né nell'originale latino

⁶⁹⁰ Cfr. J.M. PFÄFFISCH, *op. cit.* (1912/13), p. 39.

né nella corrispondente traduzione greca dell'ecloga. Stiglmayr⁶⁹¹ ritiene che il commentatore intenda fornire la spiegazione logica del verbo προσκύνει, ma, come obietta Pfäffisch, l'invito ad adorare il bambino è rivolto alla luna, non al popolo. Bolhuis⁶⁹², invece, pensa a una «digressione» dell'autore, perfettamente in linea con il suo stile.

A mio avviso, la chiave del problema è probabilmente nella lacuna d'archetipo che Bernardi Perini⁶⁹³ ha ipotizzato dopo προσκύνει: solo il testo eventualmente mancante potrebbe infatti giustificare il commento di 182, 25-26, altrimenti incomprensibile. Le parole di Costantino mi fanno pensare, in particolare, alla possibilità di una sovrapposizione della figura di Cristo re con quella di Apollo (la divinità menzionata nella porzione di verso tagliata: *tuus iam regnat Apollo*): ecco forse perché si legge nel commento che il poeta condusse gli ascoltatori verso una realtà familiare e suggerì loro di venerare il bambino appena nato alla stregua di un dio pagano. Non bisogna dimenticare che, nonostante l'avanzare inarrestabile della nuova religione, il culto di Apollo solare era ancora ampiamente diffuso nell'età di Costantino: com'è noto, durante il regno di costui, elemento cristiano e solare coesisterono fino quasi a confondersi, ed entrambi furono messi in relazione con il potere imperiale.

La triade templi-altari-sacrifici, come forma di culto veramente degna di un dio pagano, trova forti riscontri nella letteratura precedente. In Plat., *symp.* 189c, ad esempio, Aristofane afferma che, se gli uomini si fossero resi conto della potenza del dio Amore, gli avrebbero eretto templi grandiosi e altari, e farebbero ingenti sacrifici in suo nome (μέγιστ' ἂν αὐτοῦ ἱερὰ κατασκευάσαι καὶ βωμούς, καὶ θυσίας ἂν ποιεῖν μέγιστας).

Quest'usanza è apertamente condannata, tra gli altri, da Clemente Alessandrino, *protr.* III 44, 1s.:

Donde non posso fare a meno di domandarmi meravigliato da quali fantasie mai siano stati indotti coloro che per primi, essendo stati essi stessi ingannati, proclamaro-

⁶⁹¹ Cfr. J. STIGLMAYR, *Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 33 (1909), p. 349: «...wird folgerichtig im Kommentar dahin erläutert, dass man den neugeboren selbst mit Altären, Tempeln und Opfern verehren müsse».

⁶⁹² Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 38.

⁶⁹³ Cfr. G. BERNARDI PERINI, *art. cit.* (2001), pp. 207s.

no agli uomini la loro superstizione, ordinando per legge di venerare demoni malvagi, sia che sia stato quel Foroneo, sia Merope, sia qualche altro, i quali, secondo quanto si racconta, per primi innalzarono ai demoni templi ed altari, e, inoltre, offrirono sacrifici (οἱ νεῶς καὶ βομoὺς ἀνέστησαν αὐτοῖς, πρὸς δὲ καὶ θυσίας παρραστῆσαι πρῶτοι μεμύθενται)⁶⁹⁴.

E ancora, Eusebio (*vit. Const.* III 52s.) cita una lettera scritta dallo stesso Costantino a Macario e agli altri vescovi di Palestina, in cui si lamenta la profanazione che, stando alla testimonianza di Eutropia, avrebbe subito il luogo situato presso la quercia detta Mamré, dove Abramo ebbe la sua dimora; la suocera dell'imperatore riferisce infatti: εἰδωλὰ τε γὰρ πάσης ἐξωλείας ἄξια παρ' αὐτὴν ἰδρῦσθαι καὶ βομὸν ἐδήλωσεν πλησίον ἑστάναι καὶ θυσίας ἀκαθάρτους συνεχῶς ἐπιτελεῖσθαι. Il vescovo prosegue dunque affermando che Costantino ordinò la distruzione di simulacri e templi pagani, di cui confiscò anche i preziosi tesori (capp. 55ss.); tale notizia è confermata da Girolamo (*Chron. ad a.* 331) e da Orosio (*Adv. pag.* VII 28, 28), che fanno riferimento a un apposito editto imperiale.

Costantino, primo imperatore cristiano, ebbe una fortissima ostilità verso le manifestazioni esteriori del culto pagano: si spiega così, forse, la sua premura nel precisare che, se Virgilio invitò ad adorare il bambino appena nato allo stesso modo di una divinità pagana, fu solo perché la crudeltà dei tempi lo costrinse a mentire. Resta dubbio, tuttavia, dove il Mantovano – o meglio l'*interprete* greco – si sia espresso intorno al culto da tributare al fanciullo, e dunque a che cosa stia esattamente alludendo Costantino.

ἰδρῦσθαι: è la lezione tramandata concordemente da tutti i manoscritti, ma messa in discussione da Kurfess⁶⁹⁵, che ha proposto la correzione ἰδρῦεσθαι, per analogia con i due successivi presenti κατασκευάζειν ed ἐπιτελεῖσθαι. Tale correzione non è tuttavia necessaria.

⁶⁹⁴ Cfr. anche Phil. Alex., *spec. leg.* I 21: καὶ νεῶς κατασκευάσαντες καὶ ἰδρυσάμενοι βομoὺς ἐδείμαντο θυσίαις τε καὶ πομπαῖς καὶ ταῖς ἄλλαις ἱερουργίαις τε καὶ ἀγιστεῖαις ἐπιμελῶς πάνυ καὶ πεφροντισμένως γεραίρουσιν; Orig., *c. Cels.* VIII 17: ...ὁ Κέλσος φησὶν ἡμᾶς βομoὺς καὶ ἀγάλματα καὶ νεῶς ἰδρῦεσθαι φεύγειν....

⁶⁹⁵ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1920), pp. 90ss. Cfr. anche A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 38, n. 22.

Ἀκολουθῶς δὲ καὶ τὰ λοιπὰ ἐπήγαγε τοῖς φρονούσι. Φησὶ
γάρ· (or., 182, 26-27)

Ille deum vitam accipiet, divisque videbit (Verg., ecl. IV 15)

Permixtos heroas et ipse videbitur illis (Verg., ecl. IV 16)

Λήψεται ἀφθάρτοιο θεοῦ βίον καὶ ἀθρήσει (or. 183, 1)

Ἡρώας σὺν ἐκείνῳ ἀολλέας· ἡδὲ καὶ αὐτὸς (or. 183, 2)

[δηλαδὴ τοὺς δικαίους] (or., 183, 3)

Permixtos heroas et ipse videbitur illis (Verg., ecl. IV 16)

Pacatumque reget patriis virtutibus orbem (Verg., ecl. IV 17)

Πατρί τε καὶ μακάρεσσιν ἐλδομένοισι φανέται, (or. 183, 4)

Πατροδότοις ἀρετῇσι κυβερνῶν ἡνία κόσμου. (or. 183, 5)

Il commento ai vv. 15-19 dell'ecloga (= or. 183, 1-7) è assai stringato: l'imperatore si limita a segnalare che non solo i versi appena analizzati, ma anche quelli successivi sono stati composti seguendo la medesima linea (ἀκολουθῶς), ovvero ricorrendo all'uso di allegorie.

È opportuno precisare, a questo proposito, che l'esegesi costantiniana non è affatto omogenea: il commento è ora lungo, ora breve, ora completamente assente. Di norma, l'imperatore preferisce soffermarsi sui «pezzi forti» dell'ecloga (come la Vergine, il serpente etc.), dedicando minor attenzione, e talvolta tralasciando, i punti poco interessanti o comunque già suscettibili, di per sé, di una lettura in senso cristiano.

In questo caso, ad esempio, i concetti relativi all'immortalità del fanciullo, alla comunione con i giusti e al governo del mondo non necessitano di una particolare spiegazione⁶⁹⁶, in quanto sono tutti facilmente ricollegabili alla figura di Cristo (va da sé che, come Costantino stesso fa notare, il linguaggio del poeta rimane piuttosto ermetico e il nome del Signore Gesù non è mai fatto apertamente).

⁶⁹⁶ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.*, p. 41: «Ein weiterer Kommentar dazu schien überflüssig».

φρονοῦσι: è la lezione dei codici JME, mentre V ed N leggono erroneamente φθονοῦσι (inaccettabile per motivi di senso). Il participio può essere collegato ad ἀκολούθως o, se si preferisce evitare il forte iperbato, può essere inteso come un dativo di vantaggio («a beneficio di coloro che...»).

[δηλαδή τοὺς δικαίους]: Heikel⁶⁹⁷ è convinto che si tratti di una glosa scivolata nel testo e verosimilmente ricavata da *or.* 184, 22-23 (... τοὺς μὲν τῶν ἡρώων ἐπαίνους τὰ τῶν δικαίων ἀνδρῶν ἔργα σημαίνων), ma Pfättisch⁶⁹⁸, respingendo questa ipotesi, fa notare che lo stesso traduttore «spiega» il termine ἥρωες precisandolo con μακάρεις (non si dimentichi che lo studioso è fermo assertore della tesi secondo cui il commento sarebbe stato composto originariamente in latino e sul testo virgiliano: a suo avviso, dunque, non ci sarebbe ridondanza, almeno nella versione originale del discorso. Anzi, è verosimile che sia stato l'*interprete* greco a prendere spunto dal commento costantiniano, premurandosi di chiarire a sua volta, come s'è visto, il senso specifico da attribuire al termine «eroi»).

Per Bolhuis⁶⁹⁹, invece, proprio il fatto che ἥρωες sia già chiarito nella versione greca esclude la possibilità di un'ulteriore spiegazione da parte del commentatore; lo studioso, che ritiene la parafrasi eseguita direttamente sul testo greco, si dice concorde con l'ipotesi di Heikel e sottolinea anche come le brevi frasi di commento che compaiono altrove nel discorso (*or.* 184, 30; 185, 2; 185, 26-27) abbiano la finalità non tanto di ribadire concetti che emergono già dalla traduzione, quanto di chiarire, secondo la personale interpretazione dell'imperatore, il significato di versi altrimenti incomprensibili.

At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu (Verg., *ecl.* IV 18)

Errantis hederas passim cum baccare tellus (Verg., *ecl.* IV 19)

Mixtaque ridenti colocasia fundet acantho (Verg., *ecl.* IV 20).

Σοὶ δ' ἄρα, παῖ, πρῶτιστα φύει δωρήματα γαῖα (*or.* 183, 6)

Κριθὴν ἡδὲ κύπειρον, ὁμοῦ κολακάσσι' ἀκάνθῳ. (*or.* 183, 7)

⁶⁹⁷ Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 33.

⁶⁹⁸ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.* (1912/13), pp. 41s.

⁶⁹⁹ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 39s.

Ancora una volta il commento ai versi, che toccano il tema della produzione spontanea della terra, è sembrato superfluo al commentatore, che ha completamente tralasciato l'argomento⁷⁰⁰.

Θαυμαστὸς ἀνὴρ καὶ πάσῃ παιδείᾳ κεκοσμημένος, ὃς
ἀκριβῶς ἐπιστάμενος τὴν τῶν τότε παρόντων καιρῶν
ὠμότητα· (or. 183, 8-9)

Ipsae lacte domum referent distenta capellae (Verg., ecl. IV 21)

Ubera, nec magnos metuent armenta leones (Verg., ecl. IV 22).

Σοὶ δ' αἴγες θαλεραί, (or. 183, 10)

φησὶν, (or. 183, 11)

μαστοῖς καταβεβριθυῖαι, (or. 183, 12)

Αὐτόματοι γλυκὺ νᾶμα συνεκτελέουσι γάλακτος, (or. 183, 13)

Οὐδὲ θέμις ταρβεῖν βλοσυροὺς ἀγέλησι λέοντας. (or. 183, 14)

ἀληθῆ λέγων· ἡ γὰρ πίστις τῆς βασιλικῆς αὐλῆς τοὺς δυνάστας οὐ φοβηθήσεται (or. 183, 15-16).

I vv. 21-22 dell'ecloga (= or., 183, 10-14) sono incorniciati da due brevi commenti: quello introduttivo, che si apre con una formula d'elogio nei confronti di Virgilio (θαυμαστὸς ἀνὴρ καὶ πάσῃ παιδείᾳ κεκοσμημένος), sottolinea come il poeta fosse pienamente consapevole (ἀκριβῶς ἐπιστάμενος) della crudeltà dei tempi, tanto da rappresentarla, nel suo linguaggio allegorico, attraverso l'immagine dei leoni; quello conclusivo, quasi in risposta al primo, mette invece in luce come Virgilio, nel suo speciale rapporto con il divino, fosse consapevole anche che i fedeli, simboleggiati dagli agnelli, non avrebbero più temuto il potere imperiale. È opportuno notare, peraltro, che

⁷⁰⁰ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.* (1912/13), p. 43: «Ein Kommentar zu den Versen schien nicht nötig».

il commento conclusivo non si riferisce solo al v. 22 (= *or.*, 183, 14), ma contempla anche, nell'annuncio della fine di ὤμωτης e φόβος, e dunque dell'inizio di un periodo di pace e prosperità, il quadretto idilliaco delle capre dalle mammelle cariche di latte⁷⁰¹.

Heikel⁷⁰², seguito da Pfättisch⁷⁰³, ritiene che la connessione logica tra il commento introduttivo e quello finale sia piuttosto debole (a detta sua, per giunta, questo sarebbe un tratto caratteristico dello stile dell'autore); lo studioso fa notare, tuttavia, come tale difficoltà possa essere in parte superata, supponendo che il commento sia inerente alla versione latina dell'ecloga.

A mio avviso, l'ipotesi è priva di fondamento, non soltanto perché la traduzione greca dei versi rispecchia fedelmente il testo originale, e dunque non c'è ragione di sostenere che l'esegesi si riferisca a una versione piuttosto che all'altra, ma anche perché la connessione tra le due parti c'è ed è forte.

Come s'è visto già, il commento conclusivo costituisce una sorta di «risposta» a quello iniziale, in quanto sottolinea come Virgilio non fosse a conoscenza soltanto della realtà presente, ma anche della futura: egli sapeva, cioè, che l'avvento di Cristo avrebbe significato il ritorno della perduta pace edenica. Ma credo che Costantino avesse in mente anche altro.

È ragionevole supporre che il discorso – pronunciato dalla massima autorità politica di Roma dinanzi a un pubblico cristiano – presenti in questo punto un interessante risvolto propagandistico. Ritengo infatti che l'imperatore intendesse alludere anche alla fine delle persecuzioni anticristiane che si erano susseguite negli anni precedenti, e dunque all'inizio, proprio sotto il suo regno, di un'era di pace, in cui la fede cristiana non avrebbe più dovuto temere il poter imperiale, ma sarebbe stata anzi riconosciuta e tutelata dagli stessi «potenti della città regale».

La presunta *vis prophetica* di Virgilio si sarebbe spinta dunque fino ad annunciare non solo la venuta del Salvatore, ma anche la fine delle persecuzioni sotto Costantino, gettando un ponte storico-politico-religioso tra il I secolo a.C. e il IV d.C.

Ecco, forse, perché il commento introduttivo ai versi non risparmia parole d'elogio nei confronti del Mantovano, tanto da costituire quasi la giustificazio-

⁷⁰¹ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 41. Non è di questo avviso J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.*, p. 44.

⁷⁰² Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁰³ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.*, p. 44.

ne di quello finale: se Virgilio può essere definito «uomo ammirevole e fornito di ogni sapere» è proprio perché, nel suo speciale rapporto con il divino, arrivò a prevedere tutto, persino il giorno in cui la fede, messa a dura prova dalla crudeltà dei «leoni», avrebbe trovato finalmente sollievo.

È superfluo a questo punto sottolineare come le parole ἡ γὰρ πίστις τῆς βασιλικῆς αὐλῆς τοὺς δυνάστας οὐ φοβηθήσεται non potessero che risuonare come un segnale di fiducia e di speranza per una comunità ferocemente perseguitata fino a poco tempo prima. Ponendo il cristianesimo sotto la sua ala protettiva, l'imperatore si ergeva dunque a garante di pace e giustizia, inaugurando una nuova era per il mondo: il regno di Cristo e il regno di Costantino finivano inevitabilmente per sovrapporsi e confondersi.

θαυμαστὸς ἀνὴρ καὶ πάση παιδείᾳ κεκοσμημένος: per le formule di elogio in onore di Virgilio cfr. *supra*.

In particolare, l'espressione θαυμαστὸς ἀνὴρ ricorre anche in Flav. Jos., *ant. jud.* VIII 267: εἶναι γὰρ θαυμαστὸν ἄνδρα περὶ τῶν μελλόντων προειπεῖν, «era un uomo ammirevole per le sue predizioni sul futuro» (detto a proposito di Aia Silonita). Risulta in questo senso confermata la tendenza a rappresentare il Mantovano alla stregua di un profeta.

Per quanto concerne, invece, l'espressione πάση παιδείᾳ κεκοσμημένος, può rivelarsi illuminante il confronto con Phil. Alex., *fug.* 137, dove si afferma che ogni forma di conoscenza e di saggezza (πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι) deriva all'uomo dalla parola e dal logos di Dio. La stessa παιδεία virgiliana ha come fonte la divinità.

παιδεία: la lezione è tramandata da tutti i manoscritti, eccezion fatta per N, che legge σοφία.

ἀκριβῶς ἐπιστάμενος: l'espressione indica la comprensione piena e totale di un mistero. Secondo Giustino⁷⁰⁴, ad esempio, Platone⁷⁰⁵ si era appropriato dell'immagine chiastica (rappresentata appunto dalla lettera greca X) per trattare di come fosse stata disposta l'anima nel mondo, ma non aveva tuttavia compreso (μὴ ἀκριβῶς ἐπιστάμενος) che quella lettera era il segno della croce.

⁷⁰⁴ Cfr. Iust., *apol.* I 60, 5.

⁷⁰⁵ Cfr. Plat., *Tim.* 36bc.

La comprensione piena e totale di una realtà appartiene solo a chi è in comunicazione diretta con il divino, e dunque a un profeta: in Eus., *dem. ev.* I 3, 46 l'espressione ἀκριβῶς ἐπιστάμενος è usata in riferimento a Mosè, pienamente consapevole che, per l'adempimento degli oracoli di Abramo, sarebbe stato necessario un altro profeta, quello che, come lui stesso aveva proclamato, sarebbe nato dalla stirpe di Giuda e avrebbe governato tutte le nazioni.

Ancora una volta, dunque, Virgilio è presentato come qualcosa di più di un poeta ispirato: il Mantovano, sebbene le remore di Costantino a usare apertamente questa definizione, si configura come un vero e proprio profeta cristiano.

τὴν ... ὁμότητα: cfr. *supra* τὸ ἄγριον τῆς ὁμότητος (or. 182, 23). Il concetto di crudeltà sarebbe stato da Virgilio espresso attraverso l'immagine dei leoni. Non è solo della crudeltà dei suoi tempi che tuttavia si tratta: qui si allude, in generale, alla crudeltà degli imperatori romani (τῆς βασιλικῆς αὐλῆς τοὺς δυνάστας), che, professando false religioni, impedirono la diffusione della Verità e perseguitarono i testimoni della fede. Con Costantino si è però verificata un'inversione: i potenti ora appoggiano e difendono la fede cristiana, donando al mondo pace e giustizia.

ἡ ... πίστις: il termine, astratto e piuttosto vago (indica la «fede» in genere e non specificamente quella cristiana) si trova in contrapposizione con il concreto τοὺς δυνάστας⁷⁰⁶. Il senso del vocabolo è però chiarito dai versi dell'ecloga, dove il concetto di «fede» è espresso allegoricamente attraverso l'immagine dei teneri e indifesi agnelli. Com'è noto, nell'immaginario cristiano l'agnello non è soltanto simbolo di Gesù, ma anche dei fedeli (e quindi della chiesa).

Ipsa tibi blandos fundet cunabula flores (Verg., *ecl.* IV 23)

Occidet et serpens, et fallax herba veneni (Verg., *ecl.* IV 24)

Occidet; Assyrium volgo nascetur amomum (Verg., *ecl.* IV 25).

Φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργανα σεῖο γενέθλη (or. 183, 17)

Ὡλλυται ἰοβόλου φύσις ἐρπετοῦ, ὥλλυται ἰός (or. 183, 18)

Ποίης Ἀσσυρίων, θάλλει κατὰ τέμπε' ἄμωμον (or. 183, 19).

⁷⁰⁶ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.*, p. 47.

Τούτων οὐδὲν ἀληθέστερον οὐδὲ τῆς τοῦ σωτῆρος ἀρετῆς οἰκειότερον εἶποι τις ἄν· αὐτὰ γὰρ τὰ τοῦ θεοῦ σπάργανα, πνεύματος ἁγίου δύναμις, εὐώδη τινὰ ἄνθη νεολαία ὥπασε γέννα. ὁ δὲ ὄφις ἀπόλλυται, καὶ ὁ ἰὸς τοῦ ὄφεως ἐκείνου, ὃς τοὺς πρωτοπλάστους πρῶτος ἐξηπάτα, παράγων τὰς διανοίας αὐτῶν ἀπὸ τῆς ἐμφύτου <σωφροσύνης> ἐπὶ τὴν τῶν ἡδονῶν ἀπόλαυσιν, ὅπως γνοίεν τὸν ἐπηρτημένον αὐτοῖς ὄλεθρον. πρὸ γὰρ τοι τῆς κατελεύσεως τοῦ σωτῆρος τῆς ἀθανασίας τῶν δικαίων ἀγνοία τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ μηδεμιᾷ χρηστῇ ἐλπίδι ἐρειδομένας ἔθραυε, παθόντος δὲ αὐτοῦ καὶ πρὸς καιρὸν τοῦ περιτεθέντος σώματος χωρισθέντος ἐκ τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἀπεκαλύφθη τοῖς ἀνθρώποις τὸ δυνατὸν τῆς ἀναστάσεως, καὶ εἴ τις ἰλὺς ἀνθρωπίνων ἀδικημάτων κατελείπετο, αὕτη πᾶσα λουτροῖς ἁγίοις ἐσμήχετο. τότε δὴ παρακελεύεται τοῖς ὑπηκόοις θαρρεῖν, καὶ ἐκ τῆς αὐτοῦ σεμνῆς διασήμου τε ἀναστάσεως τὰ ὅμοια ἐλπίζειν ἐκέλευσεν. οὐκοῦν δικαίως ἐτελεύτα πᾶσα ἡ τῶν ἰοβόλων φύσις, ἐτελεύτα δὲ καὶ θάνατος, ἐπεσφραγίσθη δὲ ἡ ἀνάστασις, ἀπώλετο δὲ καὶ τὸ τῶν Ἀσσυρίων γένος, ὃ παρὰ ἰαίτιον ἐγένετο τῆς πίστεως τοῦ θεοῦ, φύεσθαι δὲ ἀνέδην καὶ πανταχοῦ φάσκων τὸ ἄμωμον πλῆθος τῶν θρησκευόντων προσαγορεύει· οἷον γὰρ ἐκ μιᾶς ῥίζης πλῆθος κλάδων εὐώδεσι θάλλον ἄνθεσιν, ἀρδόμενον συμμετρία δρόσου, βλαστάνει (*or.* 183, 20 - 184, 17).

Come suggerisce Bolhuis⁷⁰⁷, il commento può essere qui suddiviso in tre parti:

1. 183, 21-22 sul v. 23 (= 183, 17);

⁷⁰⁷ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 42ss.

2. 183, 22 - 184, 14 sul v. 24 (= 183, 18) e sul primo emistichio del v. 25 (= 183, 19);
3. 184, 14-17 sul secondo emistichio del v. 25 (= 183, 19).

A parte si deve considerare la frase introduttiva *τούτων οὐδὲν ἀληθέστερον οὐδὲ τῆς τοῦ σωτῆρος ἀρετῆς οἰκειότερον εἶποι τις ἄν*, che sottolinea, ancora una volta, come le parole di Virgilio descrivano perfettamente il mistero salvifico: «nessuno potrebbe affermare niente di più vero di questo, né di più conveniente all'eccellenza del Salvatore».

La prima parte del commento parafrasa, come s'è detto, il v. 23 dell'ecloga (= *or.* 183, 17), ampliandolo e chiarendone il significato. Costantino precisa che è delle fasce di Dio (*τὰ τοῦ θεοῦ σπάργανα*) che Virgilio sta parlando, aggiungendo che esse simboleggiano la potenza dello Spirito Santo (*πνεύματος ἁγίου δύναμις*); proprio queste speciali fasce, come afferma il poeta, hanno recato fiori profumati alla nuova progenie (*νεολαία γέννα*).

Ora, mentre i «fiori profumati» sono già nel testo latino della bucolica (*blandos flores*) e, secondo alcuni editori, anche nella traduzione greca (il verso, guasto nella parte finale, è stato talora emendato, come s'è visto, ricollegando all'aggettivo *εὐώδη* il sostantivo *ἄνθη*, esattamente come nella parafrasi), l'espressione *νεολαία γέννα* costituisce un'aggiunta costantiniana, peraltro di difficile intendimento.

Heikel⁷⁰⁸ sostiene che essa debba essere intesa in riferimento non al bambino⁷⁰⁹, ma alla razza umana, rinnovata dall'avvento del Signore. Il senso da attribuire alle parole dell'imperatore sarebbe quindi questo: le fasce, immagine di Cristo, recarono all'umanità fiori profumati, ossia la salvezza. Secondo Bolhuis, che è d'accordo con lo studioso tedesco, l'espressione richiamerebbe peraltro *or.* 181, 22 ἢ νέα τοῦ δήμου διαδοχή.

Anche Valesius dedica a questo luogo un'apposita nota⁷¹⁰, ove riporta le interpretazioni di Musculus⁷¹¹ e Christophersonus⁷¹²:

⁷⁰⁸ Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 34.

⁷⁰⁹ Così pensa A. KURFESS, *art. cit.* (1912), pp. 283s, su proposta di Diels.

⁷¹⁰ Cfr. PG 20, col. 1294, n. 61.

⁷¹¹ Wolfgang Müslin (1497-1563).

⁷¹² John Christopherson (1558m.)

Sensus porro huius loci valde obscurus est. Musculus quidem ita vertit: Ipsis namque Dei cunabulis Spiritus sancti virtus fragrant quosdam flores, novam scilicet progeniem dedit. Christophorsonus vero sic interpretatur: Ipsa enim Dei cunabula Spiritus sancti virtute flagrant flores novae suboli extulerunt. Musculus igitur legit αὐτοῖς σπαργάνοις νεολαίαν γένναν. Christophorsonus vero δυνάμει tantum legit pro δύναμις, quod magis probo. Per νεολαίαν γένναν novellum populum Christianorum intellegit: de quo Virgilium loqui superius dixit eo versu: Iam nova progenies caelo demittitur alto.

Dal canto mio, avendo accolto nella traduzione la correzione di Diels σεῖο γενέθλη, preferisco intendere l'espressione νεολαία γέννα in riferimento alla nascita del fanciullo divino, sì da mantenere anche una certa congruenza tra versione greca dell'ecloga e commento costantiniano.

In effetti, il senso attribuito all'intero passo da Heikel e Bolhuis (i fiori profumati come simbolo della salvezza che le fasce, immagine di Cristo, avrebbero recato all'umanità rinnovata) mi pare discostarsi troppo dalla lettera del testo e risultare quasi una personale, per non dire fantasiosa interpretazione degli studiosi stessi.

A mio avviso, Costantino si limita a confermare quanto espresso nella traduzione, tenendo tuttavia a ricollegare le fasce e il miracolo della fioritura con lo Spirito Santo e dunque a sottolineare, come al solito, l'ispirazione cristiana della profezia di Virgilio. Il tutto si sposa perfettamente con l'affermazione con cui si apre il commento: l'immagine delle fasce che miracolosamente producono fiori è confacente all'eccellenza del Salvatore

Più ampio e articolato il commento al v. 24 (= or. 183, 18) e al primo emistichio del v. 25 (= or. 183, 19), per via del riferimento a uno dei simboli biblici del Male: il Serpente. L'*interpretatio christiana* dell'ecloga si innesta qui con più forza e decisione e il commentatore ha gioco facile nel mostrare come l'annuncio della morte del Serpente, posto in connessione con la nascita del fanciullo, altro non significhi se non il trionfo di Dio sul Demonio, del Bene sul Male.

Più in particolare, Costantino fa esplicita allusione all'episodio di Gn. 3, in cui si racconta dell'inganno perpetrato dal Serpente ai danni di Adamo ed Eva: costoro, sedotti dal «più astuto degli animali selvatici che Dio aveva fatto», mangiarono il frutto dell'albero proibito e ottennero la conoscenza del Bene e

del Male. La rovina che incombeva su di essi (τὸν ἐπηρτημένον αὐτοῖς ὄλεθρον), e che in effetti li colpì a seguito del peccato, era quella della morte: il Signore, infatti, aveva avvisato l'uomo che, se avesse disobbedito al suo ordine, sarebbe stato destinato a perire (Gn. 2,17).

Nonostante la caduta dei progenitori, Dio non lasciò i Suoi figli privi di una speranza, in quanto riservò ai giusti la possibilità di riconquistare la vita eterna. Ma gli uomini, ignorando tale opportunità (τῆς ἀθανασίας τῶν δικαίων ἀγνοία), divennero facile preda del Demonio, che lacerava i loro animi (τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἔθραυε). E ciò avvenne finché la morte e resurrezione di Cristo non mostrarono una nuova via e infusero una nuova speranza.

Ridonare la speranza: ecco il significato ultimo del sacrificio di Dio. Egli lavò il mondo dal peccato e con la Sua resurrezione sconfisse la morte: «perì l'intera stirpe degli animali velenosi, e perì anche la morte, la resurrezione ricevette conferma e morì anche la generazione degli Assiri».

A torto si è sostenuto che in quest'ultimo punto traduzione e commento discordino. Accogliendo infatti la proposta di emendazione di Bernardi Perini – Ἀσσυρίων per Ἀσσύριον –, si nota come la versione greca dell'ecloga e la parafrasi costantiniana si allineino perfettamente nella condanna ai tradizionali nemici di Dio, gli Assiri, il cui nome non poteva certo risultare associato alla pianta simbolo del popolo cristiano.

Assolutamente priva di fondamento mi pare dunque l'interpretazione di Pfäffisch⁷¹³, secondo cui la frase ἀπώλετο δὲ καὶ τὸ τῶν Ἀσσυρίων γένος sarebbe esemplata sul latino *occidet Assyrium*. Per lo studioso, l'autore del commento avrebbe frainteso i versi di Virgilio, intendendo *Assyrium* come sostantivo, invece che come aggettivo, e facendo di esso il soggetto del verbo *occidet*, in parallelo con *serpens* ed *herba*. L'ipotesi però non regge, perché, come osserva Bolhuis, non siamo dinanzi a un lettore a tal punto sprovvisto da non comprendere il senso delle parole del poeta⁷¹⁴.

Si registra, piuttosto, nella traduzione come nella parafrasi, un'intenzionale presa di distanza dal testo originale dell'ecloga, dovuta all'impossibilità, come s'è detto, di legare l'amomo (emblema dei Cristiani) con la stirpe assira (nemi-

⁷¹³ Cfr. J.M. PFÄFFISCH, *op. cit.* (1912/13), pp. 50ss.

⁷¹⁴ Cfr. anche I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 48.

ca di Dio). E' verosimile supporre che l'idea, perfettamente in linea con il contesto dell'*Oratio*, sia partita dal traduttore e che ad essa si sia successivamente adeguato lo stesso Costantino nel commento.

Ancora più discutibile è la posizione di Rossignol⁷¹⁵, che ha tentato di superare il presunto conflitto tra versione greca dell'ecloga e relativa parafrasi eliminando ἀπώλετο δε e leggendo ἐπεσφραγίσθη δὲ ἡ ἀνάστασις καὶ τὸ τῶν Ἀσσυρίων γένος.

Come s'è mostrato, la proposta di Bernardi Perini merita invece accoglimento, perché, oltre a essere paleograficamente fondata, permette di superare in un sol colpo la difficoltà dell'etnico *Assyrium* e la contraddizione tra traduzione e commento.

La terza parte del commento, infine, parafrasa il secondo emistichio del v. 25 (= or. 183, 19), contenente il riferimento all'amomo. Nell'interpretazione allegorica fornita da Costantino, la profumata pianta non può che simboleggiare la moltitudine dei credenti (πλήθος τῶν θρησκευόντων). Per la verità, sarebbe più corretto parlare di interpretazione etimologica: il commentatore gioca infatti col duplice significato di ἄμωμος, che non è usato solo come sostantivo, a indicare una pianta aromatica, ma anche come aggettivo, nel significato di «puro», «incorruttibile», «perfetto».

Dicendo dunque che il Cristianesimo, simboleggiato dall'amomo, è fiorito «liberamente e dappertutto» (ἀνέδην καὶ πανταχού), Costantino fa implicito riferimento alla sua politica di tolleranza, che ha messo fine alle persecuzioni e ha permesso alla «pianta di Dio» di prosperare, articolandosi in una molteplicità di rami dai fiori profumati.

Nel complesso, così com'è segnalato da Bolhuis stesso⁷¹⁶, il commento ai vv. 23-25 dell'ecloga virgiliana sembra inerente alla traduzione più che all'ipotesto latino; in particolare, gli interventi emendativi sopra segnalati, oltre che restituire senso al testo, risolvono quel presunto conflitto tra versione greca della bucolica e parafrasi costantiniana, che ha dato origine a ipotesi da considerarsi assolutamente infondate.

⁷¹⁵ Cfr. J.-P. ROSSIGNOL, *op. cit.*, pp. 127.

⁷¹⁶ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 50.

τούτων οὐδέν: è la lezione tramandata da tutti i manoscritti, eccezion fatta per E, che legge τούτων τ' οὐδέν; tale variante, che non è registrata da Heikel, è corretta da Valesius⁷¹⁷ in τούτων δὲ οὐδέν.

ἀληθέστερον: l'ἀλήθεια, la verità celata, ma comunque evidente a un lettore attento e meticoloso, è uno dei principali concetti-chiave dell'intera parafrasi costantiniana.

τοῦ σωτήρος ἀρετῆς: l'espressione ricorre frequentemente in Eusebio di Cesarea; cfr. *dem. ev.* IX 16, 7 ἡ τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἔνθεος ἀρετὴ συνεστήσατο; *comm. in Is.* II 42 τοῦτ' ἦν τὸ ξένον τῆς τοῦ σωτήρος ἡμῶν θειοτέρας ἀρετῆς; *comm. in ps.* XXIII 641 τὰ σημεῖα τῆς τοῦ Σωτήρος ἀρετῆς etc.

τὰ ... σπάργανα: cfr. *or.* 168, 30 ἡ ἐκ σπαργάνων σοφία τοῦ θεοῦ: tra i miracoli che accompagnarono la vita terrena di Gesù si annovera «la saggezza divina posseduta sin dalle fasce».

πνεύματος ἁγίου δύναμις: l'espressione ricorre, sempre in un contesto allegorico, in Hipp., *Antichr.* 4 στήμων δὲ ἐν αὐτῷ ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος δύναμις e *benedict.* 98 οἶνος δὲ ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος δύναμις. Per la discussione sul significato dell'ἅγιον πνεῦμα nell'*Oratio* cfr. *supra*.

νεολαία ... γέννα: νεολαία è un termine dorico attestato prevalentemente nei tragici e nella prosa tarda, nel significato di «gioventù»; ricorre come aggettivo soltanto in Eur., *Alc.* 103 οὐ νεολαία δουπεῖ χεῖρ γυναικῶν. Ciò spiega probabilmente gli errori dei copisti, che si saranno trovati in difficoltà dinanzi a quest'uso atipico del vocabolo: V legge νεολδα; J νεωλκα; M νεολκδα; N νεολδα; E νεολὰ (e non νεολαία come riporta erroneamente Heikel). Νεολαία è piuttosto una correzione di Moraeus⁷¹⁸, accolta già nell'edizione critica di Valesius.

Quanto a γέννα, si tratta di una forma poetica per γένος. Insieme con νεολαία dà vita a un'espressione particolarmente ricercata.

⁷¹⁷ Cfr. PG 20, col. 1294, n. 60.

⁷¹⁸ René Moreau (1587-1656). Cfr. PG 20, col. 1294, n. 61.

ὁ ἰὸς τοῦ ὄφεως: secondo Pfäffisch⁷¹⁹, l'espressione riprende il latino *fallax herba veneni* («il veleno di quel Serpente, che ingannò...»), e va dunque a costituire un'ulteriore prova dell'inerenza della parafrasi costantiniana alla versione originale dell'ecloga.

Benché non si possa negare l'assenza, nella traduzione greca, di qualsiasi riferimento al tema dell'inganno, è tuttavia possibile che quest'ultimo sia stato trattato dall'imperatore indipendentemente dalla bucolica; in effetti, la menzione del Serpente, che rappresenta senza dubbio uno spunto troppo invitante per non essere approfondito a dovere, porta con sé una lunga digressione sul peccato originale e sulla condizione umana postedenica, fino all'avvento del Salvatore: tutti elementi assenti nell'ecloga.

A mio avviso, dunque, con le proposizioni **ὁ δὲ ὄφις ἀπόλλυται, καὶ ὁ ἰὸς τοῦ ὄφεως ἐκείνου...** Costantino parafrasa **ὄλλυται ἰοβόλου φύσις ἐρπετοῦ** (*or.* 183, 18), separando due elementi uniti nella traduzione – il Serpente e il veleno –, ma senza variare la sostanza delle parole («muore la stirpe del serpente velenoso» = «muore il Serpente e il veleno di quel Serpente...»).

Dopo la digressione, peraltro, il commento ritorna ancora, e più chiaramente, sullo stesso verso, con la frase **ἐτελεύτα πᾶσα ἡ τῶν ἰοβόλων φύσις**, quasi come a riprendere le fila del discorso interrotto e a concluderlo.

Non mi sento di escludere la possibilità che la digressione, per quanto perfettamente aderente al contesto, sia stata successivamente interpolata (soprattutto in considerazione dei numerosi rimaneggiamenti di cui l'*Oratio* è stata oggetto).

πρωτοπλάστους: il termine, di ascendenza biblica, è attestato in *Sept.*, Sap. 7, 1 **γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου** e 10, 1 **πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου**. Ricorre in vari autori cristiani, tra i quali val la pena di menzionare Ignazio di Antiochia (*Phil.* XI 3): **σὺ ὁ Βελίαρ, ὁ δράκων, ὁ ἀποστάτης, ὁ σκολιὸς ὄφις ... ὁ τοῖς πρωτοπλάστοις ἐπαναστὰς καὶ τῆς ἐντολῆς κινήσας τοὺς οὐδὲν ἀδικήσαντάς σε**.

⁷¹⁹ Cfr. J.M. PFÄFFISCH, *op. cit.*, pp. 52s.

ἐμφύτου: cfr. *or.* 155, 30 τὴν πρὸς τὸ θεῖον στοργὴν ἔμφυτον;
159, 4 τὴν τῶν πετεινῶν γενεὰν ... μουσικῆς δ' ἁρμονίας
ἐμφύτου μέτοχον; 161, 27 τῆς ἐμφύτου θερμότητος; 167, 29 τῆς
ἐμφύτου φιλανθρωπίας; 187, 24 διὰ τὴν ἔμφυτον πρὸς σὲ
ἀπέχθειαν; 192, 2 τὴν ἔμφυτον ἐλευθερίαν.

<Σωφροσύνης>: si tratta di un'integrazione di Valesius⁷²⁰. I codici
VJME presentano una lacuna nel testo, mentre N legge εὐφροσύνης⁷²¹;
quest'ultima lezione è però da scartare in quanto non adatta al contesto (peral-
tro, il termine εὐφροσύνη non ricorre mai nell'*Oratio*, mentre σωφροσύνη
è particolarmente frequente).

ὅπως γνοῖεν τὸν ἐπηρτημένον αὐτοῖς ὄλεθρον: cfr. *or.* 185, 15
κίνδυνος τοῖς ἐλέγχουσι τὰ ὑπὸ τῶν προγόνων νομισθέντα
ἐπηρτημένους. Valesius⁷²² ha proposto di correggere il testo trádito dai codici
in ὅπως μὴ γνοῖεν, «affinché non fossero consapevoli...», ma
l'emendazione non è necessaria.

ἀγνοία: è la lezione tramandata dai manoscritti, ma che Wendland⁷²³ ha
proposto di correggere in ἄγνοία (nominativo).

Come spiega Bolhuis⁷²⁴, la forma ἀγνοία (dativo) impone la necessità di
sottintendere ὄφεις come soggetto di ἔθραυε; questa interpretazione, però, non
convince lo studioso, in quanto non sarebbe stato Satana a lacerare gli animi
degli uomini, bensì l'ignoranza della possibilità della resurrezione. In particola-
re, il commento evidenzierebbe una contrapposizione tra un «prima», in cui gli
uomini non sapevano di poter riconquistare l'immortalità, e un «dopo», in cui
essi sarebbero venuti a conoscenza di tale possibilità, mediante l'esempio di
Cristo.

⁷²⁰ Cfr. PG 20, col. 1296.

⁷²¹ Non so se sia preferibile considerare σωφροσύνης un'integrazione (come fa Heikel)
o piuttosto una correzione; Valesius utilizza infatti il manoscritto C (il cosiddetto Fuketianus) e
deve dunque conoscere la lezione εὐφροσύνης. L'assenza di una nota specifica da parte
dell'editore rende difficile una risposta alla questione.

⁷²² Cfr. PG 20, col. 1295, n. 62.

⁷²³ Cfr. P. WENDLAND, *rec.* a I.A. HEIKEL, *Eusebius Werke* I 1, «Berliner Philologische
Wochenschrift» 22 (1902), coll. 225ss.

⁷²⁴ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 48.

A mio avviso, la correzione non è necessaria, e l'interpretazione più corretta del passo è questa: a seguito del peccato originale, l'uomo fu cacciato dall'Eden e privato della sua condizione di beata immortalità; prima della morte e resurrezione di Cristo, tuttavia, egli non era a conoscenza della possibilità di riconquistare, mediante uno stile di vita santo e giusto, la condizione perduta, e il suo animo era perciò traviato dal Demonio; fu solo con la discesa del Salvatore che l'uomo fece esperienza della misericordia divina e realizzò che i giusti si sarebbero salvati dalla morte eterna.

Il tema dell'ignoranza come caratteristica dell'era precristiana trova riscontro anche nella letteratura evangelica, e in particolare in Act. 17,30:

Ora Dio, passando sopra ai tempi dell'ignoranza (τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας) ordina agli uomini che tutti e dappertutto si convertano.

ἐκ τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος: Costantino descrive la morte di Cristo come «separazione del corpo dalla comunione con l'ἅγιον πνεῦμα». Ma che cosa si intende questa volta per ἅγιον πνεῦμα?

L'interpretazione è, al solito, piuttosto problematica. Valesius⁷²⁵ commenta così la questione:

Constantinus spiritum dixerat pro anima, interpret vero de sancto Spiritu accepisse videtur, quasi Christus divinitatem habuerit loco animae, quae fuit haeresis Apollinariae. In codice Fuk [scil. C] post verbum χωρισθέντος, virgula apponitur. Quare videndum est, utrum verba illa, ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος κοινωνίας, coniungenda sint cum iis quae sequuntur: ἀπεκαλύφθη τοῖς ἀνθρώποις, etc., ut sensus sit per communicationem Spiritus sancti, quem Christus post passionem hominibus infudit, patefactam esse vim resurrectionis.

Bolhuis⁷²⁶ ritiene, d'altro canto, che l'espressione si riferisca a Dio, come altrove nell'*Oratio*.

Dunque, riassumendo, tre sono le possibili interpretazioni di ἅγιον πνεῦμα: 1) anima; 2) Spirito Santo; 3) Dio; a meno che non si scelga di seguire il manoscritto N e porre una virgola dopo χωρισθέντος, collegando ἐκ

⁷²⁵ Cfr. PG 20, col. 1295. n. 63.

⁷²⁶ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 48s.

τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος κοινωνίας a ἀπεκαλύφθη τοῖς ἀνθρώποις... (in quest'ultimo caso, l'ἅγιον πνεῦμα sarebbe lo Spirito Santo propriamente detto).

A mio avviso, l'ipotesi più verosimile è quella di Valesius, per cui l'ἅγιον πνεῦμα si identifica con l'anima del Cristo (è nota, in effetti, la parziale intercambiabilità tra i termini indicanti spirito e anima).

In alternativa, per non confondere due elementi non sempre sovrapponibili, si può far riferimento allo schema tripartito che si trova in Origene, *Dialogus cum Heraclide*, 6ss.: qui si legge che gli elementi costitutivi dell'uomo sono corpo, anima e spirito (quest'ultimo – si precisa – da non confondere con lo Spirito Santo); il Cristo li assunse tutti e tre, al fine di operare una completa salvezza dell'uomo. Al momento della Passione, tuttavia, tali elementi si separarono: il corpo fu deposto nel sepolcro, l'anima discese agli inferi e lo spirito salì al Padre⁷²⁷. A proposito dello spirito si puntualizza che, non potendo esso discendere agli inferi, esattamente come il corpo, venne dato in deposito al Padre, ma per essere recuperato subito dopo la resurrezione. Secondo Origene, dunque, il πνεῦμα, parte della natura del Cristo, si distaccò temporaneamente dal corpo e dall'anima e più tardi si sarebbe ricongiunto ad essi.

È verosimile, allora, che l'ἅγιον πνεῦμα del nostro contesto non si identifichi né con Dio, né con l'anima, né tantomeno con lo Spirito Santo propriamente detto (sebbene l'aggettivo ἅγιον possa in effetti trarre in inganno), ma con lo spirito quale elemento costitutivo dell'uomo e, per conseguenza, del Cristo stesso. Lo spirito, come precisa ancora Origene nel *Commento a Giovanni*⁷²⁸, è sempre santo: santo non per essenza, ma per il sigillo che la terza persona della Trinità, cioè lo Spirito Santo propriamente detto, imprime in esso.

τὸ δυνατόν τῆς ἀναστάσεως: Christophorsonus⁷²⁹ intende *resurrectionis vis hominibus patefacta est*, ma più corretta mi pare l'interpretazione di Valesius:

⁷²⁷ Si veda anche l'omelia *In Sanctum Pascha* dello Pseudo-Ippolito. Al cap. 56 di questo scritto si tratta degli elementi costitutivi del Cristo, per l'appunto corpo, anima e spirito, e della loro sorte dopo la Passione: «I Cieli abbiano il tuo spirito (πνεῦμα), il Paradiso la tua anima - perché Egli dice: Oggi sarai con me in Paradiso - e la terra il tuo corpo».

⁷²⁸ Cfr. Orig., *In Jo.* t. 20, 37 (29) e t. 32, 18, GCS 4, pp. 377 e 455.

⁷²⁹ Cfr. PG 20, col. 1295, n. 64.

ego vero non dubito quin τὸ δυνατόν id significet, quod in versione mea expressi [fides]. Ait igitur Constantinus, post mortem Christi patefactum esse hominibus, fieri posse ut corpora resurgerent. Antea enim obscura erat resurrectionis fides, etiam apud Judaeos. Atque idcirco mortem tantopere reformidabant.

εἰ τις ἰλὺς ἀνθρωπίνων ἀδικημάτων κατελείπετο...: Costantino sembra qui parafrasare i vv. 13-14 dell'ecloga virgiliana: *...si qua manent sceleris vestigia nostri, / inrita....*. Tradotti con una certa libertà dall'interprete greco (cfr. *supra*), questi versi erano stati precedentemente ignorati nel commento.

Ciò dimostra, a mio avviso, la grande libertà con cui l'imperatore ha personalmente rielaborato la versione greca dell'ecloga, smontandola e ricomponendola a suo piacimento. Nella sua esegesi, in effetti, il riferimento alla macchia dei peccati umani, detersa mediante sante abluzioni, si adatta perfettamente al discorso sulla Passione di Cristo, in quanto invito agli uomini a non disperare della salvezza eterna.

τοῖς ὑπηκόοις: nel senso di «seguaci di Cristo» cfr. *or.* 175, 26 τῷ ... ὑπηκόῳ τοῦ θεοῦ; 175, 28 τῶν ὑπηκόων αὐτοῦ (*scil.* Cristo); 190, 11 τοῖς ὑπηκόοις τοῦ θεοῦ.

ὁ παραίτιον ἐγένετο τῆς πίστεως τοῦ θεοῦ: il valore del relativo *ο* è di difficile intendimento. Valesius⁷³⁰ riferisce il pronome a τὸ τῶν Ἀσσυρίων γένος e traduce:

Occidit quoque Assyriorum genus, qui fidei in Deum principes atque auctores exstiterant. In nota, lo studioso chiarisce il perché della sua interpretazione: *nomine quidem amomi ait [Constantinus] designari fides seu Christianos, eo quod sint ἄμωμοι, id est sine reprehensione. Assyrium vero ideo cognominari, quod ab Assyriis ortum sit principium fidei. Abraham enim Assyrius, primus credidit Deo.*

Bolhuis⁷³¹, dal canto suo, riferisce *ο* all'intera frase ἀπώλετο δὲ καὶ τὸ τῶν Ἀσσυρίων γένος («e morì anche la generazione degli Assiri»): nella sua interpretazione, la distruzione del popolo tradizionalmente nemico fu

⁷³⁰ Cfr. PG 20, col. 1295.

⁷³¹ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 49.

la «ragione» («reden») della fede in Dio. A sostegno della sua tesi lo studioso menziona *or.* 163, 33: ὅπερ καὶ παραίτιον ἐγένετο, dove ὅπερ riprende, riassumendola, la frase precedente («[Platone] introdusse una pluralità di dèi e assegnò a ciascuno una forma, tesi, questa, che fu all'origine di un errore ancora più grave presso gli uomini meno sensati...»).

A mio avviso, il punto debole di entrambe le interpretazioni è piuttosto il significato attribuito a παραίτιος: in che senso, infatti, gli Assiri, o comunque la loro distruzione, furono all'origine della fede in Dio?

Chiariamo innanzitutto che, in epoca tarda, παραίτιος viene utilizzato come equivalente di αἴτιος; tra i significati di quest'ultimo, quello che sembra avvicinarsi di più al nostro contesto è «colpevole» e, in particolare, merita attenzione Aesch., *choeph.* 273 τοῦ πατρὸς τοὺς αἰτίους, *they who have sinned against my father*⁷³².

Nella mia opinione, è in questo senso che παραίτιος è utilizzato anche nel nostro contesto: più che essere «promotori» della fede in Dio, infatti, gli Assiri peccarono colpevolmente contro di essa⁷³³. D'altro canto, già al cap. XVII dell'*Oratio* l'imperatore aveva tuonato contro gli Assiri, responsabili di aver perseguitato il profeta Daniele.

Costantino potrebbe far riferimento, in particolare, ai fatti narrati nel IV libro dei *Re*, capp. 18s., dove i messi del sovrano assiro lanciano bestemmie contro Dio e scherniscono gli Ebrei per la loro fede.

Quanto, invece, alla connessione tra l'avvento del Messia e la distruzione del popolo nemico, merita menzione un poeta di poco posteriore a Costantino, Claudiano (*anth. graec.* I 19, 7): di Cristo egli dice che «pose fine all'aberrante furore della stirpe assira» (στήσας Ἀσσυρίης γενεῆς ἐτερόφρονα λύσσαν).

πληθος τῶν θρησκευόντων...πληθος κλάδων: cfr. *or.* 181, 24 πληθὺς ἀνδρῶν. Le continue riprese tra commento e traduzione, anche a

⁷³² Cfr. H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1940, s.v. αἴτιος.

⁷³³ A una soluzione simile è arrivato anche A. Vaccari (*Scritti di erudizione e di filologia*, vol. I, Roma 1952, p. 46, n. 1), ma ricollegando erroneamente παραίτιος con il verbo παραιτέομαι.

una certa distanza, sono da ritenersi prova, a mio avviso, dell'inerenza della parafrasi costantiniana al testo greco della bucolica.

ἐκ μιᾶς ῥίζης: la radice da cui nasce la moltitudine dei cristiani è la Chiesa, che rappresenta l'unità nella molteplicità (i rami dai fiori profumati).

εὐώδεις: cfr. *or.* 183, 22 εὐώδη.

θάλλον: cfr. *or.* 183, 19 θάλλει.

Πεπαιδευμένως δέ, ὦ σοφώτατε ποιητὰ Μάρων, καὶ τὰ ἐξῆς ἅπαντα ἀκολούθως ἔχει· (*or.* 184, 17-19)

At simul heroum laudes et facta parentis (Verg., *eccl.* IV 26)

Iam legere et quae sit poteris cognoscere virtus. (Verg., *eccl.* IV 27)

Αὐτίκα δ' ἡρώων ἀρετὰς πατρός τε μεγίστου (*or.* 184, 20)

Εργ' ὑπερηνορίησι κεκασμένα πάντα μαθήσῃ. (*or.* 184, 21)

Τοὺς μὲν τῶν ἡρώων ἐπαίνους τὰ τῶν δικαίων ἀνδρῶν ἔργα σημαίνων, τὰς δὲ ἀρετὰς τοῦ πατρὸς τὴν τοῦ κόσμου σύνταξιν καὶ τὴν εἰς αἰώνιον διαμονὴν ἀπεργασίαν λέγων, ἴσως δὲ καὶ τοὺς νόμους, οἷς ἡ θεοφιλὴς ἐκκλησία χρῆται ἐπιτηδεύουσα τὸν μετὰ δικαιοσύνης τε καὶ σωφροσύνης βίον (*or.* 184, 22-26).

ὦ σοφώτατε ποιητὰ Μάρων: per le formule d'elogio nei confronti di Virgilio cfr. *supra*. Costantino insiste ancora sulla motivo della «saggezza» (cui si ricollega anche il participio πεπαιδευμένως), ponendo le basi di un mito che tanta fortuna avrà soprattutto in età medievale (basti pensare che Dante stesso definirà Virgilio «quel savio gentil, che tutto seppe»⁷³⁴).

τὰ ἐξῆς ἅπαντα ἀκολούθως ἔχει: cfr. *supra* ἀκολούθως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ ἐπήγαγε τοῖς φρονούσι (*or.* 182, 26-27). Costantino richiama nuovamente il pubblico sul carattere allegorico del componimento virgiliano, premurandosi poi di spiegare la corretta interpretazione da attribuire ai versi.

⁷³⁴ Cfr. *Inf.* VII 3.

τοὺς μὲν τῶν ἡρώων ἐπαίνους: questa espressione, che richiama *heroum laudes* di Virgilio, segna una presa di distanza rispetto alla versione greca dell'ecloga; come s'è visto, infatti, qui l'*interpretes* non traduce letteralmente, ma sostituisce il termine «lodi» (*laudes*) con «virtù» (ἀρετὰς), recuperando la proposizione interrogativa *quae sit ... virtus*. Tuttavia, ἀρετὰς non è completamente assente nella parafrasi costantiniana, compare infatti poco dopo, in connessione con il genitivo τοῦ πατρὸς: in questo caso, è la traduzione a rispecchiare più fedelmente il testo virgiliano (*facta parentis* = πατρὸς ἔργα), mentre il commento se ne discosta apertamente (per la verità, il termine ἔργα ricorre anche nell'esegesi, ma in connessione con il genitivo τῶν δικαίων ἀνδρῶν, a spiegare τοὺς μὲν τῶν ἡρώων ἐπαίνους). L'impressione è che gli elementi che si ritrovano nella versione greca compaiano anche nel commento, ma in certo modo rimescolati.

Non è possibile, dunque, sulla scia di Pfäffisch⁷³⁵, sostenere l'inerenza della parafrasi costantiniana al testo originale dell'ecloga. Questa tesi, infatti, se è confermata da τοὺς μὲν τῶν ἡρώων ἐπαίνους = *heroum laudes* e ≠ ἡρώων ἀρετὰς, s'indebolisce nel momento in cui si prende in considerazione il resto del commento, che non rispecchia più così fedelmente l'ipotesto virgiliano, ma anzi se ne discosta vistosamente.

È da ritenersi errata anche l'interpretazione di Kurfess⁷³⁶, secondo cui il commentatore avrebbe certamente detto τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς, se avesse seguito la versione greca dell'ecloga. A parte l'impossibilità di esprimere giudizi su un autore tanto sconosciuto quanto imprevedibile, c'è da considerare anche il fatto che, pur non usando egli l'espressione τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς, egli descrive le «virtù del Padre» (τὰς ἀρετὰς τοῦ πατρὸς) come veri e propri *erga*: τὴν τοῦ κόσμου σύνταξιν καὶ τὴν εἰς αἰώνιον διαμονὴν ἀπεργασίαν [...], ἴσως δὲ καὶ τοὺς νόμους, οἷς ἡ θεοφιλὴς ἐκκλησία χρῆται ἐπιτηδεύουσα τὸν μετὰ δικαιοσύνης τε καὶ σωφροσύνης βίον. Condivido pertanto le posizioni di Heikel⁷³⁷ e Bol-

⁷³⁵ Cfr. J.M. PFÄFFISCH, *op. cit.* (1912/13), pp. 58ss.

⁷³⁶ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1912), p. 280.

⁷³⁷ Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 35.

huis⁷³⁸, secondo cui nessuna conclusione certa sul testo base seguito dal commentatore può essere qui avanzata.

Risulta in ogni caso interessante l'identificazione delle *heroum laudes* con le «azioni degli uomini giusti». Nell'interpretazione fornita qui da Costantino, gli eroi menzionanti da Virgilio non possono che essere gli «uomini giusti», ossia i *milites Christi*, la cui azione è degna di lode, in quanto guidata dalla fede in Dio.

σημαίνων: il verbo, che allude a una rivelazione trasmessa per mezzo di simboli, è utilizzato qui nel suo significato filosofico traslato di «indicare», «denotare», «significare». In questo senso compare anche in Filone Alessandrino, soprattutto in riferimento ai significati non immediatamente percepibili della Sacra Scrittura.

τὰς δὲ ἀρετὰς τοῦ πατρὸς: come s'è visto già, le «virtù paterne» vengono fatte corrispondere con veri e propri *erga*, vale a dire: l'organizzazione del mondo e la sua realizzazione di durata eterna, e le norme di cui la chiesa si avvale per condurre la sua esistenza con giustizia e temperanza.

Si noti, inoltre, che le «virtù del Padre» erano già state nominate nella stessa ecloga: cfr. *or.* 183, 5 πατροδότοις ἀρετῇσι κυβερνῶν ἡνία κόσμου = Verg., *ecl.* IV 17 *pacatumque reget patriis virtutibus orbem* (allora l'espressione era stata tuttavia ignorata dal commentatore, che qui si premura invece di spiegarla).

τὴν τοῦ κόσμου σύνταξιν καὶ τὴν εἰς αἰώνιον διαμονὴν ἀπεργασίαν: σύνταξις e ἀπεργασία, che compaiono solo qui nell'*Oratio*, sono termini appartenenti al lessico platonico.

λέγων: il verbo è utilizzato come equivalente di σημαίνω (cfr. *supra*).

ἴσως δὲ καὶ: l'espressione implica un'estensione del ragionamento in chiave probabilistica («e forse anche...»).

μετὰ δικαιοσύνης τε καὶ σωφροσύνης: i concetti di «giustizia» e «temperanza» appaiono associati anche altrove nell'*Oratio*: cfr. *or.* 159, 19; 164, 19; 165, 29; 172, 31.

⁷³⁸ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 51.

Θαυμαστή δὲ καὶ ἡ τοῦ μεταξὺ τῶν τε ἀγαθῶν καὶ τῶν
κακῶν βίου ἐπὶ τὸ ἀνηγμένον παραύξεις, τὸ ἀθρόον τῆς
αἰφνιδίου μεταβολῆς παραιτουμένου· (or. 184, 26-28)

Molli paulatim flavescet campus arista (Verg., ecl. IV 28)
Πρῶτα μὲν ἀνθερίκων ξανθῶν ἤγοντο ἄλωαί· (or. 184, 29)

(τουτέστιν, ὁ καρπὸς τοῦ θείου νόμου ἤγετο εἰς χρεῖαν.) (or.
184, 30)

Incultisque rubens pendebit sentibus uva (Verg., ecl. IV 29)
ἐν δ' ἐρυθροῖσι βάτοισι παρήορος ἤλδανε βότρυς, (or. 185, 1)

(ἄπερ οὐκ ἦν κατὰ τὸν ἄθεσμον βίον,) (or. 185, 2)

Et durae quercus sudabunt roscida mella (Verg., ecl. IV 30)
Σκληρῶν δ' ἐκ πεύκης λαγόνων μέλιτος ῥέε νᾶμα· (or. 185, 3)

τὴν ἡλιθιότητα τῶν τότε ἀνθρώπων καὶ τὸ κατεσκληρὸς
ὑπογράφων ἦθος· ἴσως δὲ καὶ τοὺς τὸν τοῦ θεοῦ πόνον
ἀσκοῦντας τῆς ἑαυτῶν καρτερίας γλυκύν τινα καρπὸν
λήψεσθαι διδάσκων. (or. 185, 4-6)

θαυμαστή: l'aggettivo è particolarmente frequente nell'*Oratio*. Nel con-
testo specifico del commento all'ecloga, esso ricorre anche in riferimento a
Virgilio (or. 183, 8): θαυμαστὸς ἀνὴρ καὶ πάση παιδείᾳ κεκο-
σμημένος.

ἡ ... ἐπὶ τὸ ἀνηγμένον παραύξεις: il commento riprende e ampli-
fica il concetto di «crescita», «maturazione», «sviluppo» espresso nella tradu-
zione dal verbo ἤγοντο.

Più in particolare, tale concetto sembra qui essere applicato alla categoria
stoica dell'*adiaphoron*: com'è noto, gli Stoici utilizzano la ripartizione tra buo-

no, cattivo e «indifferente» (per l'appunto *adiaphoron*)⁷³⁹; è «indifferente» tutto ciò che non appartiene alla morale, cioè non è Virtù né Vizio, ma che può comunque propendere verso il Bene o il Male, a seconda delle scelte che si operano. La vita terrena, ad esempio, è «indifferente» nel senso che non è di per sé né buona né cattiva, ma può assumere un valore positivo qualora sia vissuta in vista di un Bene superiore: in altri termini, nulla impedisce di considerare *agathon* il buon uso di un *adiaphoron*.

Alla luce delle precedenti considerazioni, il passo costantiniano potrebbe essere così inteso: l'avvento del Messia ha avuto tra i suoi effetti la promozione della vita, per sua natura «indifferente», cioè intermedia tra Bene e Male (μεταξὺ τῶν τε ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν), a «una condizione più elevata». In altre parole, la passione, morte e resurrezione di Cristo, infondendo la speranza della salvezza eterna, hanno costituito un incentivo a operare per il Bene e, in questo senso, hanno spinto gli uomini a indirizzare la propria vita, benché essa non si prestasse a bruschi cambiamenti, verso la Virtù piuttosto che verso il Vizio. Il tema dell'elevazione della vita da *adiaphoron* ad *agathon* sarebbe allegoricamente espresso nella traduzione attraverso l'immagine dei campi di bionde spighe giunti finalmente a maturazione.

τῆς αἰφνιδίου μεταβολῆς παραιτουμένου: il participio παραιτουμένου è reso ora con valore causale, ora con valore concessivo. Tra le due possibilità, ritengo preferibile la seconda. A mio avviso, il commentatore punta qui a sottolineare la radicale trasformazione che l'avvento di Dio avrebbe portato nelle vite degli uomini, nonostante la scarsa propensione a cambiamenti repentini: solo con il suo esempio, infatti, Cristo avrebbe definitivamente persuaso gli uomini della possibilità della salvezza, indirizzandoli verso la strada del Bene.

Sul concetto di «cambiamento», qui espresso con particolare forza da Costantino, si veda *or.* 177, 12ss.:

Chi potrebbe degnamente parlare di Mosè? Lui che, dopo aver riportato all'ordine una moltitudine di uomini in preda alla confusione e dopo aver adornato le loro anime con la persuasione e la verecondia, rese loro la libertà in luogo della schiavitù e la gioia in luogo della tristezza, ed elevò a tal punto le loro anime che, per l'eccessivo cambia-

⁷³⁹ Cfr. Chrys. *ap.* Stob., *ecl.* II 79, 1 W.

mento verso condizioni opposte (τῇ λίαν ἐπὶ τάναντία μεταβολῇ) e per la prosperità data dai successi, lo spirito di quegli uomini divenne alquanto superbo.

ὁ καρπὸς: il termine è particolarmente frequente nell'*Oratio*, sia nel suo significato letterale, sia soprattutto in quello traslato di «prodotto», «effetto», «risultato». In quest'ultimo senso compare qui (ὁ καρπὸς τοῦ θείου νόμου) e poco più avanti (τῆς ἑαυτῶν καρτερίας γλυκύν τινα καρπὸν λήψεσθαι).

τοῦ θείου νόμου: cfr. *or.* 161, 6 τῷ θείῳ νόμῳ. La maturazione dei campi di spighe è interpretata da Costantino come «maturazione della legge divina» (con riferimento, verosimilmente, al *Nuovo Testamento* come completamento e realizzazione dell'*Antico*).

ἤγετο: anche qui, come nella traduzione, il verbo ἀγέσθαι va inteso nel significato di ἀνάγесθαι (ciò a riprova, ancora una volta, del profondo legame tra versione greca e commento dell'*ecloga*).

εἰς χρεῖαν: il termine χρεῖα ricorre spesso nell'*Oratio*, ora nel significato di «utilità», ora di «necessità» (cfr. *or.* 160, 19; 161, 10; 162, 10, 168, 23; 182, 2).

Qui si allude, in particolare, alla possibilità di conquistare la vita eterna, quale vantaggio che gli uomini avrebbero tratto dalla «maturazione della legge divina». Come s'è visto, in effetti, prima dell'avvento di Dio sulla terra il genere umano era facile preda del demonio, in quanto disperava della salvezza. Morrendo e risorgendo, tuttavia, Cristo ha mostrato che, seguendo il suo esempio, gli uomini avrebbero potuto riconquistare la beatitudine perduta a seguito del peccato adamico.

κατὰ τὸν ἄθεσμον βίον: nel significato di «senza legge», l'aggettivo ἄθεσμος è attestato in *Sept.*, 3Macc. 5,12 e 6,26; 2Pt. 2,7; 3,17; *orac. Sibyll.* V 309 ἀνδρῶν ἀδίκων καὶ ἀθέσμων.

Secondo l'interpretazione fornita qui da Costantino, la «maturazione della legge divina» avrebbe permesso all'uva di crescere tra i rovi rosseggianti.

τὴν ἡλιθιότητα τῶν τότε ἀνθρώπων καὶ τὸ κατεσκληκὸς ἦθος: Pfäffisch⁷⁴⁰ ritiene che il commento sia qui esemplato sul testo latino

⁷⁴⁰ Cfr. J.M. PFÄFFISCH, *op. cit.* (1912/13), pp. 62s.

dell'ecloga; più in particolare, la «stoltezza degli uomini del tempo» (τὴν ἡλιθιότητα τῶν τότε ἀνθρώπων) richiamerebbe *inculti sentes* di Verg., *ecl.* IV 29, mentre «la durezza di mente» (τὸ κατεσκληκὸς ἦθος) riprenderebbe *durae quercus* di Verg., *Ecl.* IV 30. La tesi risulterebbe confermata dal fatto che nella versione greca del componimento virgiliano manca qualsiasi riferimento al tema della stoltezza umana, tema che, per la sua importanza, era già stato affrontato in *or.* 167, 25ss.:

[Cristo] non ha abusato della grandezza del proprio potere per punire la superbia, ma ha perdonato agli uomini assennati le loro stoltezze (ἡλίθια), ritenendo l'insensatezza e la colpa come proprie del genere umano....

Di contro, Heikel⁷⁴¹ e Bolhuis⁷⁴² sostengono l'impossibilità di stabilire l'inerenza della parafrasi costantiniana a una versione piuttosto che all'altra dell'ecloga. Come fa notare Bolhuis, in effetti, esistono precise corrispondenze anche tra il commento e la traduzione greca: in particolare, κατεσκληκὸς riprenderebbe σκληρῶν di *Or.* 185, 3, γλυκύν τινα καρπὸν richiamerebbe μέλιτος νᾶμα di *or.* 185, 3, mentre καρτερίας potrebbe essere connesso con σκληρῶν δ' ἐκ πεύκης λαγόνων di *or.* 185, 3.

Dunque, anche in questo caso la tesi di Pfäffisch sembra supportata da argomenti troppo deboli per essere ritenuta corretta.

ὑπογράφων: il verbo è utilizzato come equivalente di σημαίνω e λέγω (cfr. *supra*).

ἴσως δὲ καὶ: l'espressione implica un'estensione del ragionamento in chiave probabilistica (per il tema della «cautela» di Costantino cfr. *supra*).

ἀσχοῦντας: è la correzione di Valesius⁷⁴³ della lezione manoscritta ἀκούοντας, inaccettabile per motivi di senso.

Commenta l'erudito francese:

⁷⁴¹ Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 36.

⁷⁴² Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 54.

⁷⁴³ Cfr. PG 20, coll. 1297s., n. 68.

Explicat Constantinus versum illum Virgilii: Et durae quercus sudabunt roscida mella. Ait igitur hoc versu significari, eos qui Dei causa gravissimos labores subeunt, suavissimum fructum laborum esse percepturos.

γλυκύν τινα καρπὸν: il «frutto» in questione è da identificarsi, verosimilmente, con la Virtù.

Si veda *or.* 169, 21ss.:

Tuttavia, l'eccezionalità del Tuo amore verso il genere umano consiste nell'aver indotto gli uomini forniti di indole buona a prendere a modello la vita divina e beata, e nell'aver fatto sì che essi, divenuti come trafficanti di merci pregiate, rendessero partecipi della loro saggezza e della loro fortuna molti altri, e che questi ultimi ricevessero il frutto immortale della Virtù, liberi dall'intemperanza e partecipi dell'amore per l'umanità, avendo dinanzi agli occhi la misericordia e facendosi scudo della fede, accogliendo il pudore e ogni genere di virtù che la precedente vita aveva bandito dai costumi umani.

*Pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis,
Quae temptare Thetin ratibus, quae cingere muris
Oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos.
Alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo
Delectos heroas; erunt etiam altera bella,
Atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.*
(Verg., *ecl.* IV 31-36)

Παῦρα δ' ὅμως ἵχνη προτέρας περιλείπεται ἄτης·
Πόντον ἐπαῖξαι περί τ' ἄστεα τείχεσι κλεῖσαι,
Ῥῆξαι τ' εἰλιπόδων ἐλκύμασι τέλσον ἀρούρης·
Ἄλλος ἔπειτ' ἔσται Τῖφυς, καὶ Θεσσαλὶς Ἀργώ,
Ἀνδράσιν ἡρώεσσιν ἀγαλλομένη, πολέμου δὲ
Τρώων καὶ Δαναῶν πειρήσεται αὖθις Ἀχιλλεύς.
(*or.* 185, 7-12)

Εὖγ', ὦ σοφώτατε ποιητά· τὴν γὰρ ποιητικὴν ἐξουσίαν
μέχρι τοῦ προσήκοντος ἐταμιεύσω. οὐ γὰρ ἦν σοί προκείμενον

ἀποθεσπίσαι μὴ ὄντι γε προφήτῃ, ἐκώλυνεν δέ τις οἶμαι καὶ κίνδυνος τοῖς ἐλέγχουσι τὰ ὑπὸ τῶν προγόνων νομισθέντα ἐπηρτημένος. πεφραγμένως δὴ καὶ ἀκινδύνως κατὰ τὸ δυνατὸν τοῖς συνιέναι δυναμένοις παραστήσας τὴν ἀλήθειαν, πύργους καὶ πλοῦν καὶ πόλεμον αἰτιασάμενος, ἅπερ ἀληθῶς ἔτι καὶ νῦν ἐξετάζεται κατὰ τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον, τὸν μὲν Ἀχιλλεὺς χαρακτηρίζει τὸν σωτήρα ὁρμῶντα ἐπὶ τὸν Τρωικὸν πόλεμον, τὴν δὲ Τροίαν τὴν οἰκουμένην πᾶσαν. ἐπολέμησε γοῦν ἄντικρυς τῆς ἀντικειμένης δυνάμεως πονηρᾶς, πεμφθεὶς ἐξ οἰκείας τε προνοίας καὶ παραγγελίας μεγίστου πατρός (or. 185, 13-24).

Costantino riprende qui il discorso più generale sul carattere allegorico dell'ecloga, ripetendo argomenti già utilizzati in precedenza (cfr. *supra*). L'imperatore si premura però di sottolineare, per la prima e unica volta, il fatto che Virgilio non fosse un profeta (μὴ ὄντι γε προφήτῃ) e che dunque non avesse come proposito quello di vaticinare (οὐ γὰρ ἦν σοὶ προκείμενον ἀποθεσπίσαι); lo tratteneva dal farlo – crede Costantino – il pericolo imminente su tutti quelli che mettevano in discussione le norme dettate dalla tradizione (ἐκώλυνεν δέ τις οἶμαι καὶ κίνδυνος τοῖς ἐλέγχουσι τὰ ὑπὸ τῶν προγόνων νομισθέντα ἐπηρτημένος).

Bolhuis⁷⁴⁴ considera questo fatto alquanto «strano»: perché l'imperatore si sforza di presentare la bucolica come profezia cristiana e poi nega a Virgilio il titolo di profeta?

È vero, Costantino non osa collocare il Mantovano sul piano di figure come Isaia, Ezechiele, Daniele ecc., ma, nei fatti, tratta il poeta come se fosse uno di loro, riservandogli attestati di stima e parole di sommo elogio.

L'esegesi vera e propria si sofferma praticamente solo sull'ultimo verso, mentre il resto del passo è riassunto dalla frase πύργους καὶ πλοῦν καὶ πόλεμον αἰτιασάμενος, «biasimate le torri, i viaggi in mare e la guerra» (quali «tracce della prima colpa»).

⁷⁴⁴ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 55s., n. 83.

Come s'è detto, la parafrasi costantiniana non è assolutamente omogenea: l'imperatore non è un esegeta nel senso stretto del termine, il suo obiettivo non è quello di comprendere fino in fondo e spiegare il vero significato delle parole di Virgilio, ma piuttosto quello di mostrare come «il più insigne dei poeti d'Italia» avesse in realtà preannunciato la venuta di Cristo tra gli uomini.

In questa porzione di commento, in particolare, Costantino interpreta il personaggio di Achille come allegoria del Salvatore, e Troia, il teatro della guerra che consacrò il suo mito, come allegoria del mondo intero.

Abbiamo già visto che in *Sept.*, Is. 11,4s. il Messia è raffigurato come guerriero:

Giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli umili della terra. Percuoterà il violento con la verga della sua bocca, con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio. La giustizia sarà fascia dei suoi lombi e la fedeltà cintura dei suoi fianchi.

Il tema viene ripreso poi nel *Vangelo* di Giovanni, che presenta la Passione di Cristo come il momento culminante della lotta fra il Bene e il Male, ma è nell'*Apocalisse* che esso trova la sua massima rappresentazione.

ὁ σοφώτατε ποιητα: per le formule d'elogio nei confronti di Virgilio cfr. *supra*.

τὴν ποιητικὴν ἐξουσίαν: cfr. Strab. I 2, 17 e Jul. Imp., *or.* I 10b.

La questione della *fictio* poetica e dei suoi limiti era stata affrontata da Costantino già al cap. X dell'*Oratio* (dedicato agli autori che forniscono ritratti impietosi della divinità, narrandone le battaglie e gli amori, e mettendone in luce la natura perversa):

Qualcuno obietterà che mentire è lecito ai poeti, poiché la caratteristica propria dell'arte poetica è affascinare gli animi di coloro che ascoltano, mentre si parla di 'verità' quando ciò che si dice non è diverso da come lo si dice⁷⁴⁵.

Sia pure questa la peculiarità della poesia, vale a dire celare di tanto in tanto la verità – prosegue l'imperatore – ma coloro che affermano tali menzogne non mentono senza un fine, poiché lo fanno a scopo di lucro o comunque di un beneficio, oppure, consapevoli del fatto che si tratta di una pratica disonesta, nascondono la verità per il

⁷⁴⁵ Cfr. *or.* 165, 11ss.

timore che le leggi incutono loro. Sarebbe infatti stato possibile, a mio parere, non mentire empivamente raccontando cose contrarie alla verità intorno alla natura divina⁷⁴⁶.

Il giudizio di Costantino è durissimo: è vero, mentire è consentito ai poeti, è anzi lo *status* stesso della poesia a richiederlo, ma esistono dei limiti oltre i quali non è lecito spingersi. Chi oltrepassa questi limiti lo fa per denaro o per un qualsiasi altro beneficio, o ancora per timore delle leggi. Virgilio, dal canto suo, frenato dal pericolo che incombeva su quanti avessero messo in discussione le norme ataviche, ha nascosto sì la Verità, ma l'ha resa comunque accessibile a chi indagasse più a fondo il significato dei suoi versi. In questo senso, il Mantovano non è affatto assimilabile ai poeti menzogneri della tradizione.

La questione della *factio* poetica è trattata anche da Lattanzio⁷⁴⁷, il cui pensiero si discosta in molti punti da quello dell'imperatore. Secondo lo scrittore cristiano, infatti, i poeti non hanno inventato i loro racconti di sana pianta (*non ergo res ipsas gestas finxerunt poetae*), piuttosto, essi si sono limitati ad aggiungere ai fatti un po' di colore (*rebus gestis addiderunt quemdam colorem*), con l'intenzione non già di denigrare gli dèi, ma semplicemente di abbellire la verità (*non enim obtrectantes ... sed ornare cupientes*); gli uomini, tuttavia, ritengono che i poeti abbiano mentito in tutto (*haec omnia ficta esse a poetis arbitrantur*), e ciononostante prestano fede ai loro racconti. Costoro non sanno quale sia il limite della licenza poetica e fino a che punto sia lecito spingersi nella *factio* (*nesciunt enim qui sit poeticae licentiae modus, quousque progredi fingendo liceat*), giacché è proprio in questo che consiste il ruolo del poeta, nel trasporre i fatti realmente accaduti in forme diverse, trasformandoli mediante il ricorso alle figure retoriche e rivestendoli di una certa grazia (*cum officium poetae in eo sit, ut ea quae vere gesta sunt in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat*). Coloro che non capiscono il modo, o la causa, o la natura di ciò che è rappresentato per mezzo delle figure retoriche, additano i poeti come bugiardi e sacrileghi (*qui autem non intellegunt quomodo aut quare quidque figuretur, poetas velut mendaces et sacrilegos insequuntur*), ignari del fatto che essi hanno nascosto la verità sotto un velo di menzogna (*veritatem mendacio velarunt*).

⁷⁴⁶ Cfr. *or.* 165, 13ss.

⁷⁴⁷ Cfr. *Lact., div. inst.* I 11, 23ss.

Nel trattare di Lucrezio, Virgilio e Ovidio, Lattanzio assume dunque una posizione più conciliante di quella di Costantino, affermando che i poeti si limitano ad abbellire i loro racconti, senza tuttavia denigrare la divinità. A ben vedere, anche l'imperatore evita di condannare la poesia pagana nel suo complesso: egli risparmia dall'accusa di empietà proprio Virgilio e la Sibilla Eritrea, poiché, nonostante la loro origine, essi hanno profetizzato nei loro versi la venuta di Cristo. Del Mantovano si mette in luce anzi l'aver saputo far ricorso alla licenza poetica «fin dove era conveniente».

μέχρι τοῦ προσήκοντος ἔταμιεύσω: cfr. *or.* 162, 9ss.: «Egli [Dio], avendo disposto che anche il buon uso dei metalli venisse incontro ai bisogni dell'uomo, ne distribuì in modo opportuno e proporzionato (ἔταμιεύσατο μέτρῳ τῷ προσήκοντι) le diverse specie, oro, bronzo e tutte le altre».

ἐκώλυνεν δέ τις οἶμαι καὶ κίνδυνος...: questo argomento – ossia la minaccia imminente su coloro che confutavano le norme stabilite dagli avi – era già stato usato da Costantino (cfr. *supra*):

mentre pone la divinità di Cristo sotto gli occhi di coloro che indagano più in profondità il significato dei versi, [Virgilio] nasconde la verità, onde evitare che qualcuno dei potenti della città regale abbia ad accusare il poeta di scrivere contro le leggi patrie e di sovvertire le antiche credenze degli antenati intorno agli dèi (*or.* 182, 17-22).

οἶμαι: l'espressione, che è particolarmente frequente nell'*Oratio*, introduce una nota di modestia e di cautela (cfr. *supra*).

ἐπηρτημένος: cfr. *supra* ὅπως γνοῖεν τὸν ἐπηρτημένον αὐτοῖς ὄλεθρον (*or.* 184, 2-3).

πεφραγμένως: cfr. *or.* 177, 7 στρατὸν πεφραγμένως καθωπλισμένον.

κατὰ τὸ δυνατόν: cfr. *or.* 165, 30 e 169, 15.

τοῖς συνιέναι δυναμένοις: l'espressione è forse da mettere in relazione con *or.* 182, 17 τοῖς μὲν βαθύτερον ἐξετάζουσι τὴν τῶν ἐπῶν δύναμιν. Solo coloro che «indagano più in profondità il significato dei versi» sono in grado di intendere la Verità rivelata da Virgilio.

παραστήσας τὴν ἀλήθειαν: ἡ ἀλήθεια, la Verità celata, ma comunque evidente a un lettore attento e meticoloso, è uno dei principali concetti-chiave dell'intera parafrasi costantiniana (cfr. *supra*).

πύργους καὶ πλοῦν καὶ πόλεμον: è la lezione di V; tutti gli altri manoscritti danno invece πύργους καὶ πόλεμον, ovvero omettono καὶ πλοῦν. Quest'ultima lezione (πύργους καὶ πόλεμον), recepita in un primo momento nell'edizione critica di Heikel, è stata successivamente scartata da Pasquali⁷⁴⁸ e dallo stesso Heikel⁷⁴⁹, che hanno considerato genuino il testo di V (πύργους καὶ πλοῦν καὶ πόλεμον). A questa scelta si conforma anche Bolhuis⁷⁵⁰.

πόλεμον αἰτιασάμενος: secondo Pfäffisch,⁷⁵¹ il commentatore riprende con queste parole *erunt etiam altera bella* di Verg., *ecl.* IV 35. Va tuttavia notato che, in contrasto con il testo latino, sia nella traduzione sia nel commento il sostantivo si trova al singolare (πολέμου / πόλεμον)⁷⁵².

Pfäffisch fonda la sua tesi su altre due prove, ovvero Τροίαν (*or.* 185, 21) e πεμφθεῖς (*or.* 185, 22), che richiamerebbero, rispettivamente, *Troiam* e *mittetur* di Verg., *ecl.* IV 36 (ma anche in *or.* 185, 12 si trova Τρώων!).

Come fa notare ancora Bolhuis, tuttavia, il commento di *or.* 185, 21-23 non mira a fornire una spiegazione diretta dei versi; esso costruisce, piuttosto, una delle solite digressioni dell'autore, in cui si chiarisce lo scopo per cui Dio ha mandato suo Figlio nel mondo. Da questo punto di vista si spiega anche la presenza di πεμφθεῖς, che sarebbe legato non tanto al *mittetur* di Virgilio, quanto al tema della missione salvifica per cui Cristo è venuto tra gli uomini. Si consideri, a tale proposito, che nel *Vangelo* di Giovanni l'espressione «colui che mi ha inviato» è resa sempre con il verbo πέμπω⁷⁵³.

⁷⁴⁸ Cfr. G. PASQUALI, in «Göttingische gelehrte Anzeigen» 171 (1909), p. 265.

⁷⁴⁹ Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 81.

⁷⁵⁰ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 23.

⁷⁵¹ Cfr. J.M. PFÄFFISCH, *op. cit.* (1912/13), pp. 65s.

⁷⁵² Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁵³ Cfr. Gv. 5,23, 24, 30, 37; 6,38, 39, 44; 7,16, 18, 26, 29 etc. Per il tema dell'invio di Cristo tra gli uomini si ricorre anche al verbo ἀποστέλλω, senza che l'uso di un termine o dell'altro denoti una differenza di significato.

Dunque, anche in questo caso mancano elementi sufficienti per stabilire con certezza la dipendenza del commento da una versione dell'ecloga piuttosto che dall'altra.

τὸν μὲν Ἀχιλλέα χαρακτηρίζει: cfr. *or.* 161, 16 ἐν ποίῳ τινὶ σχήματι καὶ μορφῇ χαρακτηρίζεται τὸ αὐτόματον; 186, 25 οὐκ ἀνθρώπου τινὸς χαρακτηρίζει κύησιν (*infra*); 192, 6 τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν καὶ τὴν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους στοργὴν χαρακτηρίζουσιν.

A proposito dell'accostamento tra Achille e Cristo, val la pena di menzionare un frammento del *Commento all'Ecclesiaste* di Didimo il Cieco, in cui si riferisce di un'allegoria proposta da Porfirio di Tiro: pur rimproverando agli avversari il fatto di far violenza al senso letterale dei testi con interpretazioni figurative e allegoriche, Porfirio avrebbe a sua volta spiegato lo scontro tra Achille ed Ettore nello stesso modo in cui gli esegeti cristiani spiegano la lotta tra Cristo e il Diavolo, ossia come emblematico del conflitto morale o spirituale⁷⁵⁴.

Da questo punto di vista, il personaggio di Cristo, esattamente come il suo corrispettivo epico Achille, simboleggia il Bene che trionfa sul Male, mentre il Diavolo, esattamente come Ettore, è emblema dell'avversario forte e fiero, che finisce tuttavia per essere sconfitto.

τὴν δὲ Τροίαν τὴν οἰκουμένην πᾶσαν: cfr. Gv. 12,31: «Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori». E' il mondo terreno, dunque, allegoricamente rappresentato da Troia, il teatro della battaglia finale tra Cristo e il Diavolo, tra il Bene e il Male.

ἄντικρυς τῆς ἀντικειμένης δυνάμεως πονηρᾶς: nel significato di «contro», ἄντικρυς è attestato in Plut., *Lucull.* 9 e Appian., *pun.* 8, 103. Si veda anche *or.* 166, 16 προβέβλημαι δηλητηρίου παντὸς ἄντικρυς ... ἀσπίδα e 174, 14 φάρμακον ... ἄντικρυς τοῦ ἐκ τῆς ἀντικειμένης φύσεως φθόνου.

⁷⁵⁴ Il frammento è tramandato in un papiro scoperto a Tura, in Egitto, durante la Seconda Guerra Mondiale, e contenente, tra l'altro, il *Commento all'Ecclesiaste* di Didimo. Cfr. P. SELLEW, *Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation*, in «The Harvard Theological Review» 82 (1989), pp. 79ss.

μεγίστου πατρός: cfr. *or.* 169, 9 τὴν τοῦ μεγίστου πατρός
ἐννοιαν e *supra* 184, 20.

Τί δὴ μετὰ ταῦτα ὁ ποιητὴς λέγει; (*or.* 185, 23-24)

Hinc, ubi iam firmata virum te fecerit aetas (Verg., *ecl.* IV 37).
Ἄλλ' ὅταν ἡνορέης ὥρη καὶ καρπὸς ἴκηται (*or.* 185, 25)

(τουτέστιν, ἐπειδὴν ἀνδρωθεὶς τὰ περιέχοντα τὸν βίον τῶν
ἀνθρώπων ῥιζόθεν ἐξέλη τὴν τε ξύμπασαν γῆν εἰρήνῃ κατα-
κοσμήσῃ) (*or.* 185, 26-27).

Il commento spiega il καρπὸς della traduzione. Secondo Costantino, il
«frutto della giovinezza» consiste nella realizzazione del progetto per cui il Fi-
glio è stato inviato tra gli uomini: estirpare il male dalle radici e donare la pace
al mondo. Come nota giustamente Heikel⁷⁵⁵, questo commento ha senso solo
supponendo la sua dipendenza dal testo greco dell'ecloga.

τὰ περιέχοντα: cfr. *or.* 174, 17 ἀρρώστους δὲ τῶν περιεχόντων
κακῶν ἐκούφιζε.

Il commentatore allude qui ai mali che affliggevano l'umanità prima che Cri-
sto, divenuto adulto, li estirpasse dalle radici, ristabilendo la pace. Più in parti-
colare, egli potrebbe riferirsi ai succitati versi della traduzione (*or.* 185, 7-10):

Permangono, tuttavia, poche tracce della prima colpa: avventarsi contro il mare,
cingere le città di mura, rompere il confine del campo con il trascinamento dei buoi
dalle zampe storte.

ῥιζόθεν: cfr. Nicandr., *ther.* 307 e *alex.* 257; Lucian., *tyr.* 13; Quint.
Smyrn. VI 381 e XII 404.

κατακοσμήσῃ: cfr. *or.* 159, 6 τὴν τελειοτάτην τῶν ὅλων
συμπλήρωσιν κατεκόσμησεν; 163, 27 θεὸς λόγῳ κατακοσμήσας
τὰ πάντα; 166, 21 Χριστὲ σῶτερ ἀπάντων, καὶ τὸν περὶ τῆς

⁷⁵⁵ Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 36.

σῆς ἀρετῆς κατακόσμει λόγον; 169, 20 τὴν ἄτακτον τῶν στοι-
χείων σύγχυσιν κατακοσμήσαι; 170, 2 ἢ γοῦν πρόνοια μέχρι
τῶν τῆδε διήκουσα πάνθ' ὅσα ὑφ' ὕβρεως καὶ ἀκολασίας
ἀκόσμητα ἦν κατεκόσμησε ῥᾶστα; 170, 21 τὸν οὐρανὸν
σύμπαντα τῇ τῶν ἄστρον κατακοσμῶν χορείᾳ; 177, 13 τὰς ψυ-
χὰς αὐτῶν κατακοσμήσας.

*Cedet et ipse mari vector, nec nautica pinus
mutabit merces, omnis feret omnia tellus:
non rastros patietur humus, non vinea falcem,
robustus quoque iam tauris iuga solvet arator.
Nec varios discet mentiri lana colores,
ipse sed in pratis aries iam suave rubenti
murice, iam croceo mutabit vellera luto;
sponte sua sandyx pascentis vestiet agnos.
(Verg., ecl. IV 38-45)*

*Adgredere o magnos (aderit iam tempus) honores,
cara deum suboles, magnum Iovis incrementum!
Aspice convexo nutantem pondere mundum,
terrasque tractusque maris caelumque profundum;
aspice, venturo laetentur ut omnia saeclo!
O mihi tum longae maneat pars ultima vitae,
spiritus et quantum sat erit tua dicere facta!
non me carminibus vincet nec Thracius Orpheus,
nec Linus; huic mater quamvis atque huic pater adsit,
Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo.
Pan etiam, Arcadia mecum si iudice certet,
Pan etiam Arcadia dicat se iudice victum.
(Verg., ecl. IV 48-59)*

Οὐχ ὅσιον ναύτησιν ἀλιτρώτοισιν ἀλάσθαι,
Φυομένων ἄμυδις γαίης ἄπο πίονι μέτρῳ,
Αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος· οὐδὲ μὲν ἀκμὴν

Ὅτραλέου δρεπάνοιο ποθησέμεν ἄμπελον οἶμαι.
Οὐδ' ἐρίου δεύοιτο βροτὸς πόκον, αὐτόματος δὲ
Ἄρνειός Τυρίησι περιπρέψει λιβάδεσσι,
Σάνδυνκι πορφυρέῳ λάχνην ῥυπόεσσαν ἀμείβων.
Ἄλλ' ἄγε τιμῆν σκῆπτρον βασιλίδος ἀρχῆς
Δεξιτερῆς ἀπὸ πατρὸς ἐριβρεμέταο δέδεξο,
Κόσμου κητώεντος ὁρῶν εὖπηκτα θέμεθλα,
Χαρμοσύνην γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἠδὲ θαλάσσης,
Γηθόσυνόν τ' Αἰῶνος ἀπειρεσίου λάσιον κῆρ.
Εἶθε με γηραλέον ζῶντα τ' ἔχε νήδυμος ἰσχύς
Σὴν ἀρετὴν κελαδεῖν, ἐφ' ὅσον δύναμὶς γε παρείη:
Οὐκ ἄν με πλήξειεν ὁ Θρακῶν δῖος ἀοιδός,
Οὐ Λίνος, οὐ Πάν αὐτός, ὃν Ἀρκαδίη τέκετο χθών·
Ἄλλ' οὐδ' αὐτὸς ὁ Πάν ἀνθέξεται εἵνεκα νίκης.
(or. 186, 1-17)

Κόσμου κητώεντος ὄρα, φησί, καὶ τῶν στοιχείων ἀπάντων
χαράν.

Ταῦτα δόξειεν ἄν τις τῶν οὐκ εὖ φρονούντων περὶ γενεᾶς
ἀνθρώπου λέγεσθαι. παιδὸς δὲ τεχθέντος ἀνθρώπου, ποῖον δὴ
ἔχει λόγον γῆν ἄσπαρτον καὶ ἀνήροτον καὶ τὴν γε ἄμπελον
μὴ ἐπιποθεῖν τὴν δρεπάνου ἀκμὴν μηδὲ τὴν ἄλλην ἐπιμέλειαν;
πῶς ἄν νοηθεῖη λεχθὲν ἐπὶ γενεᾶς ἀνθρωπίνης; ἢ γὰρ τοι
φύσις θείας ἐστὶ προστάξεως διάκονος, οὐκ ἀνθρωπίνης
κελεύσεως ἐργάτης. ἀλλὰ καὶ στοιχείων χαρὰ θεοῦ κάθοδον,
οὐκ ἀνθρώπου τινὸς χαρακτηρίζει κύησιν, τό τε εὖχεσθαι τὸν
ποιητὴν τοῦ βίου τέλος αὐτῷ μηκύνεσθαι θείας ἐπικλήσεως
σύμβολον· παρὰ θεοῦ γὰρ τὸν βίον καὶ τὸ σώζεσθαι ἀξιούν
εἰθίσμεθα, οὐ πρὸς ἀνθρώπου. ἢ γοῦν Ἐρυθραία πρὸς τὸν
θεόν· τί δὴ μοι, φησὶν, ὦ δέσποτα, τὴν τῆς μαντείας
ἐπισκῆπτεις ἀνάγκην, καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἀπὸ τῆς γῆς μετέωρον

ἀρθεῖσαν διαφυλάττεις ἄχρῃ τῆς μακαριωτάτης σῆς ἐλεύσεως
ἡμέρας; (or. 186, 18-187, 5)

Il commentatore si sofferma qui solo su alcuni punti dell'ecloga: la generazione spontanea della terra (or. 186, 20-22), la gioia del mondo e di tutti i suoi elementi (or. 186, 18 e 24-26), la preghiera del poeta affinché gli venga protratto il termine della vita (or. 186, 26-187, 4). L'obiettivo è quello di sottolineare come il verificarsi di tali prodigi non possa che contraddistinguere una nascita divina (cfr. or. 186, 19: ταῦτα δόξειεν ἄν τις τῶν οὐκ εὖ φρονούντων περὶ γενεᾶς ἀνθρώπου λέγεσθαι, ripreso da or. 186, 22-24: πῶς ἂν νοηθεῖν λεχθὲν ἐπὶ γενεᾶς ἀνθρωπίνης; con l'aggiunta di: ἢ γὰρ τοι φύσις θείας ἐστὶ προστάξεως διάκονος, οὐκ ἀνθρωπίνης κελεύσεως ἐργάτης).

Per quanto concerne il primo tema (la generazione spontanea della terra), è chiarissimo il legame con la traduzione greca: γῆν ἄσπαρτον καὶ ἀνήροτον riprende αὕτη [scil. γῆ] δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος, mentre τὴν γε ἄμπελον μὴ ἐπιποθεῖν τὴν δρεπάνου ἀκμὴ richiama οὐδὲ μὲν ἀκμὴν / ὅτραλέου δρεπάνοιο ποθησέμεν ἄμπελον⁷⁵⁶. La porzione successiva del commento – μηδὲ τὴν ἄλλην ἐπιμέλειαν – costituisce invece un'aggiunta, che non trova riscontro né nel testo greco né in quello latino (quest'uso, come si è notato più volte, è tipico dello stile dell'autore).

Per quanto concerne il secondo tema (la gioia del mondo e di tutti i suoi elementi), il commento si articola in due parti distinte: or. 186, 18 e 24-26. La prima è strettamente connessa con la traduzione greca: κόσμου κητώεντος ὄρα riprende praticamente alla lettera κόσμου κητώεντος ὄρων (e si ricordi quanto detto a proposito dell'aggettivo κητώεντος, che è raro e ricerca-

⁷⁵⁶ Anche Kurfess, *art. cit.* (1912), p. 282 evidenzia lo stretto legame che si riscontra in questo luogo tra commento e traduzione. Tuttavia, le conclusioni cui lo studioso approda sono sostanzialmente diverse dalle nostre: *cum igitur eclogae versio et commentarius inter se repugnent, alium eclogam, alium commentarium ex lingua Latina vertisse puto. Sed cum commentarius etiam ad versionem Graecam pertineat, ut modo demonstravi, oratio Latine scripta non solum in Graecum versa, sed nonnumquam retractata mihi videtur esse.*

to); τῶν στοιχείων ἀπάντων è la riduzione in prosa dell'espressione poetica γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἡδὲ θαλάσσης (Pfäffisch⁷⁵⁷, che collega invece ἀπάντων con *omnia* di Verg., *ecl.* IV 42, sostiene che nel testo greco dell'ecloga non ci sia riferimento alla gioia di «tutti gli elementi»; come obietta giustamente Bolhuis⁷⁵⁸, però, che cosa sono terra, cielo e mare se non «tutti gli elementi»?); χαράν richiama infine χαρμοσύνην.

La seconda parte, che si riallaccia alla prima attraverso la ripresa di στοιχείων χαρά, sottolinea invece come la gioia del cosmo tutto contrassegni (χαρακτηρίζει) la discesa di un dio (θεοῦ κάθοδον) e non di certo il concepimento di un uomo qualsiasi (οὐκ ἀνθρώπου τινὸς κύησιν). Da questo punto di vista, essa si sposa perfettamente con il resto del commento, mirante, come s'è visto, a dimostrare la natura divina del bambino appena nato.

Per quanto concerne il terzo e ultimo tema (la preghiera del poeta affinché gli venga protratto il termine della vita), il commento sembra in linea con il testo greco dell'ecloga. Pfäffisch⁷⁵⁹ sostiene tuttavia che τοῦ βίου τέλος αὐτῷ μηκύνεσθαι riprenda *longae maneant pars ultima vitae* di Verg., *ecl.* IV 53, e così ritiene anche Kurfess⁷⁶⁰.

La consonanza tra esegesi costantiniana e testo latino è, in effetti, innegabile, ma secondo Bolhuis⁷⁶¹ non ci sono elementi sufficienti per affermare la dipendenza del commento dall'originale virgiliano, soprattutto perché l'aspetto su cui batte l'autore non è tanto la preghiera di protrarre il termine della vita, quanto il fatto che tale preghiera non possa essere rivolta che a Dio; a ciò si riallaccia anche la digressione sulla Sibilla Eritrea, che a sua volta avrebbe rivolto a Dio, e non a un uomo, la preghiera di sopravvivere fino al giorno della discesa del Messia sulla terra. Proprio tale digressione dimostrerebbe l'assenza di un rapporto diretto con i versi virgiliani.

εἰς φρονούντων: cfr. *or.* 166, 24; 174, 6; 175, 32; 190, 31.

⁷⁵⁷ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.* (1912/13), pp. 71s.

⁷⁵⁸ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 63, n. 121.

⁷⁵⁹ Cfr. J.M. PFÄTTISCH, *op. cit.* (1912/13), pp. 75s.

⁷⁶⁰ Cfr. A. KURFESS, *art. cit.* (1912), p. 280.

⁷⁶¹ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 65s.

παιδὸς δὲ τεχθέντος ἀνθρώπου: cfr. *or.* 158, 19 τοὺς νεωστὶ τεχθέντας; 182, 11 τὸν δὲ νεωστὶ παῖν τεχθέντα; 182, 26 τῷ νεωστὶ τεχθέντι.

δὴ: è la correzione di Valesius⁷⁶² della lezione manoscritta δε. Come osserva Bolhuis⁷⁶³, l'emendazione è da ritenersi corretta per via della forte presenza della particella, soprattutto nelle frasi interrogative: cfr. *or.* 155, 11; 171, 28; 185, 23; 187, 2; 190, 6 e 22.

ἢ γάρ τοι ... : si noti il forte parallelismo che caratterizza la frase: θείας ... ἀνθρωπίνης; προστάξεως ... κελεύσεως; διάκονος ... ἐργάτης. Tutto il commento ai versi, per la verità, è contraddistinto dalla dialettica umano/divino.

θείας ... προστάξεως: cfr. *or.* 161, 5 τοῦ θεοῦ πρόσταξις e 117, 5 κατὰ τὴν θείαν πρόσταξιν.

ἐργάτης: è la lezione dei codici VJME, mentre N legge ἐργάτις. Quest'ultima lezione, recepita da Heikel nella sua edizione critica, è stata tuttavia messa in discussione dallo stesso⁷⁶⁴. Si veda *or.* 177, 24 Δανιὴλ ...τῆς ἐξοχωτάτης μεγαλοψυχίας ἐργάτης.

κάθοδον: cfr. *or.* 168, 20 ἢ μὲν προαίρεσις τῆς καθόδου, καθὼς οἱ προφῆται προεθέσπισαν, κηδεμονία τῶν ὅλων ἐστίν; 169, 29 ἥτις ποτε γέγονεν αἰτία μᾶλλον δὲ ἀνάγκη σωτῆρι καθόδου τὴν ὑπὲρ πάντων ποιούμενῳ πρόνοιαν; 181, 14 τὴν τοῦ Χριστοῦ κάθοδον.

χαρακτηρίζει: cfr. *supra*. Nel significato di «caratterizzare» il verbo compare in Gal. 8, 188; Plot.1, 8, 3; *schol. ad Eur., Hec.* 379.

θείας ἐπικλήσεως σύμβολον: secondo Tyrer⁷⁶⁵, l'espressione si può tradurre come «sign of the invocation of a Divine Being»; per Connolly⁷⁶⁶ è in-

⁷⁶² Cfr. PG 20, col. 1300, n. 74.

⁷⁶³ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, p. 60, n. 105.

⁷⁶⁴ Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 81. Cfr. anche G. PASQUALI, *art. cit.*, p. 265.

⁷⁶⁵ Cfr. J.W. TYRER, *The meaning of ἐπίκλησις*, «The Journal of Theological Studies» 25 (1924), p. 139ss.

⁷⁶⁶ Cfr. R.H. CONNOLLY, *The meaning of ἐπίκλησις: a reply*, «The Journal of Theological Studies» 25 (1924), p. 337ss. (in particolare 360).

vece complicato stabilire la precisa sfumatura di significato del passaggio, e pertanto ci si deve accontentare di individuare, tra i valori di ἐπίκλησις, quello che sembra meglio adattarsi al contesto. Il termine, che ricorre due volte nella *Settanta*⁷⁶⁷ e mai nel *Nuovo Testamento*, può essere reso qui solo come «invocazione»; in particolare, noi abbiamo preferito tradurre l'espressione più liberamente, sciogliendola in una proposizione («il fatto poi che il poeta preghi perché gli venga protratto il termine della vita è prova che invoca Dio»).

ἡ ... Ἑρθεραία: sulla figura della Sibilla, e in particolare sulla sua cristianizzazione, cfr. *supra*.

τὴν τῆς μαντείας ... ἀνάγκην: sul tema della «necessità della profezia» cfr. *supra*.

μετέωρον ἀρθεῖσαν: cfr. Plut., *de Herod. malign.* 865f μετέωρον ἀρθῆναι πρὸς τὸν οὐρανόν.

διαφυλάττεις: il verbo rimanda a una formula di saluto attestata in lettere imperiali ed episcopali soprattutto di IV secolo, ossia ὁ θεός σε (ὕμῃς) διαφυλάττοι. Nella *Vita Constantini* di Eusebio, ad esempio, le lettere dell'imperatore si chiudono sempre con una formula del tipo ὁ θεός σε διαφυλάξει, ἀδελφὲ ἀγαπητὲ⁷⁶⁸.

Ὁ δὲ Μάρων πρὸς τοῖς εἰρημένοις ἐπιφέρει καὶ τάδε·

*Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem:
Matri longa decem tulerunt fastidia menses.
Incipe, parve puer: quoi non risere parentes,
Nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubilist.
(Verg., ecl. IV 60-63)*

Ἄρχεο μειδιῶν ἀνορῶν τὴν μητέρα κεδνὴν
Γνωρίζειν· ἡ γὰρ σε φέρει πολλοὺς λυκάβαντας.

⁷⁶⁷ Cfr. 2Macc. 8,15 e 15,26.

⁷⁶⁸ Cfr. Eus. Caes., *vit. Const.* II 46; III 20, 32, 53, 60, 62; IV 35, 36, 42. Cfr. sulla formula di saluto I. GELZER, *Die Orthographie des Grusses ὁ θεός σε διαφυλάξει*, «Hermes» 74 (1939), pp. 167ss.

Σοὶ δὲ γονεῖς οὐ πάμπαν ἐφημέριοι ἐγέλασαν,
Οὐδ' ἥψω λεχέων, οὐδ' ἔγνωσ δαῖτα θάλειαν.
(*or.* 187, 6-9)

Πῶς γὰρ ἂν πρὸς τοῦτον οἱ γονεῖς ἐμειδίασαν; ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν θεός, ἅποιος δύναμις, καὶ ἀσχημάτιστος μέν, ἐν περιγραφῇ δὲ ἄλλων, οὐκ ἀνθρωπίνου δὲ σώματος. λέκτρων δὲ ἄπειρον τίς οὐκ οἶδεν ὄν τὸ ἅγιον πνεῦμα; ποία δὲ ἐπιθυμία ἔφεσις τε ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ διαθέσει, οὗ πάντα ἐφίεται; τί δ' ὅλως κοινὸν σοφία τε καὶ ἡδονή; ἀλλὰ ταῦτα ἐφείσθω λέγειν τοῖς ἀνθρωπίνην τινὰ καὶ ὀχλοχαρῇ παιδείαν μετερχομένοις, παιδείας δὲ θείας ἀπείροις: οἱ μὲν γὰρ ἐπιδείξεως καὶ δόξης ἔνεκα ἀλαζονεύονται, οἱ δὲ τὴν ψυχὴν αὐτῶν καθαρεύειν ἀπὸ παντὸς κακοῦ ἔργου τε καὶ ῥήματος παρασκευάζουσιν. (*or.* 187, 10-18)

Il commento ai versi finali dell'ecloga si articola in due sezioni: la prima (*or.* 187, 10-12) si sofferma sul v. 62 (= *or.* 187, 8), la seconda (*or.* 187, 12-14) prende invece in esame il v. 63 (= *or.* 187, 9).

Costantino spiega innanzitutto il motivo per cui i genitori non sorrisero al figlio, abbandonandosi a una delle sue solite digressioni: Egli era i il loro Dio, «potenza senza distinzione di qualità e senza forma, che circoscrive le altre cose, ma non è fornita di un corpo umano». Qui, e anche più avanti, l'imperatore ricorre ancora all'espedito dell'interrogativa retorica, al fine di sottolineare la chiarezza dei versi virgiliani: se i genitori non sorrisero al bambino, chi potrebbe egli essere se non Dio?

Per quanto riguarda la seconda parte del commento, s'è già visto come la traduzione greca dell'ecloga rovesci completamente la situazione presentata nell'originale latino, affermando che il bambino, in quanto Dio, non ebbe contatto con talami o esperienza di una mensa sontuosa (in Virgilio, invece, si dice che solo il *puer* cui i genitori abbiano sorriso è ritenuto degno di partecipare alla mensa di un dio o di entrare nel letto di una dea). Ebbene, il commento si allinea con la traduzione, respingendo la possibilità che Cristo, qui indicato come

τὸ ἅγιον πνεῦμα, possa aver avuto mai esperienza di letti nuziali. Costantino ricorre ancora all'espedito dell'interrogativa retorica, e di nuovo spazia in una digressione: «quale passione, quale sentimento amoroso potrebbero aver luogo nella condizione di quel Bene, cui ogni cosa aspira? E ancora, che cosa ci potrebbe essere in comune tra la saggezza e il piacere?».

Riacciandosi a quest'ultima domanda, Costantino conclude la sua disamina dell'ecloga virgiliana, affermando che solo quanti si occupano della scienza umana e gradita alle folle (ἀνθρωπίνην τινὰ καὶ ὀχλοχαρῆ παιδείαν), e mirano alla gloria, possono accomunare σοφία ed ἡδονή. Chi invece si occupa di scienza divina (παιδείας ... θείας), e si prepara così a purificare la propria anima, non può commettere un simile errore.

È possibile che, in linea con la tradizione apologetica precedente, l'imperatore alluda qui alla falsa religione praticata dai pagani e, più in particolare, alle oscene rappresentazioni della divinità fornite dai poeti della tradizione (lo stesso argomento era già stato toccato, come s'è visto, al cap. X dell'*Oratio*). Il tema, riconducibile alla polemica antimitologica tipicamente cristiana, ha come bersaglio privilegiato il padre degli dèi, Zeus, e le vidende erotiche di cui egli fu protagonista. Nonostante i tentativi di interpretazione allegorica – in particolare, secondo l'esegesi cosmologica degli Stoici, le innumerevoli mogli dell'Olimpio simboleggerebbero gli anni o le generazioni⁷⁶⁹ –, gli scrittori cristiani, soprattutto dei primi secoli, accusarono i pagani di venerare false divinità, raffigurate in forma meschinamente umana. Su questa linea si muove anche Costantino, secondo cui coloro che si occupano di Dio non mescolano saggezza e piacere, ma si tengono anzi lontani da parole e azioni empie, al fine di purificare la propria anima.

οἱ γονεῖς: a chi si riferisce Costantino? La risposta più ovvia è che l'imperatore alluda a Giuseppe e Maria, in linea con il racconto evangelico (Lc. 2,41). Pfäffisch⁷⁷⁰ interpreta però in modo differente: a suo avviso, la proposizione che segue – ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν θεός – va intesa nel senso di «uno di loro (i genitori) era infatti Dio»⁷⁷¹. Più in particolare, mentre ὁ μὲν sarebbe

⁷⁶⁹ Si veda in proposito lo Pseudo-Clemente, *Hom.* VI 10.

⁷⁷⁰ Cfr. J.M. PFÄFFISCH, *op. cit.* (1912/13), pp. 78ss.

⁷⁷¹ Cfr. J.M. PFÄFFISCH, *op. cit.*, (1912/13), p. 81: «Der eine von ihnen (den Eltern) war ja Gott». Anche Valesius (PG 20, col. 1302) ha ritenuto che ὁ μὲν alludesse a uno dei due geni-

detto del padre (Verg. *deus*), il successivo λέκτρων δὲ ἄπειρον τίς οὐκ οἶδεν ὃν τὸ ἅγιον πνεῦμα sarebbe detto a proposito della madre (Verg. *dea*), che concepì senza peccato. Il motivo per cui i genitori non sorrisero al figlio sarebbe dunque legato, per parte di padre, alla divinità, e, per parte di madre, al concepimento verginale. Seguendo questo stesso ragionamento, Heikel⁷⁷² identifica θεός con lo Spirito Santo e λέκτρων ἄπειρον τὸ ἅγιον πνεῦμα con Maria.

Dal canto mio, concordo con Bolhuis⁷⁷³ nel respingere questo tentativo di interpretazione. Innanzitutto, se ὁ μὲν si riferisce al padre, perché non c'è nessuna formula che introduca l'altro genitore, ossia la madre? Non convince poi l'identificazione della coppia di genitori con lo Spirito Santo e la Vergine (quest'ultima, peraltro, indicata attraverso l'espressione τὸ ἅγιον πνεῦμα). Più semplicemente, il commentatore fa qui riferimento a Giuseppe e Maria, che non sorrisero al figlio, in quanto egli – come chiarisce la proposizione successiva – era il loro Dio. Del resto, è questo l'obiettivo cui mira l'intera parafrasi costantiniana (e di essa soprattutto l'ultima parte): dimostrare l'origine divina e non umana del bambino che è appena nato.

ἄποιος δύναμις, καὶ ἀσχημάτιστος: su Cristo come δύναμις cfr. 1Cor. 1, 24 Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν; cfr. anche Iust., I *apol.* 32, 10: ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν.

Gli aggettivi ἄποιος e ἀσχημάτιστος si trovano associati solo per designare la materia (ὕλη). Si veda ad esempio Clem. Alex., *strom.* V 14, 89 ἔστωσαν οὖν τὴν καλουμένην ὕλην ἄποιον καὶ ἀσχημάτιστον λεγομένην πρὸς αὐτῶν [*scil.* τῶν φιλοσόφων]. Si veda anche Orig., *c. Cels.* IV 56 ὕλη γὰρ ἡ αὐτὴ πᾶσι τοῖς σώμασιν ὑποκειμένη τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἄποιος καὶ ἀσχημάτιστος.

Più interessanti sono gli usi attestati per i singoli aggettivi: su ἄποιος cfr. Phil. Alex., *leg. Alleg.* I 36 ἄποιος γὰρ ὁ θεός; lo stesso attributo è usato

tori e pertanto ha proposto di leggere ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ πατὴρ θεός (*etenim pater illius Deus*).

⁷⁷² Cfr. I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 38.

⁷⁷³ Cfr. A. BOLHUIS, *op. cit.*, pp. 68s.

da Gregorio di Nazianzo (*orat.* 41, p. 738c) per definire l'ἅγιον πνεῦμα; su ἄσχημάτιστος cfr. Gelas., *hist. eccl.* II 14, 1 τὸν δὲ θεὸν ἴσμεν ἄπλοῦν καὶ ἄσχημάτιστον; II 15, 1 τὸ τὸν θεὸν ἄπλοῦν εἶναι καὶ ἄσχημάτιστον καὶ ἄσύνθετον; II 21, 27 ἄσύνθετον ... καὶ ἄσχημάτιστον [*scil.* τὸ θεῖον]⁷⁷⁴.

οὐκ ἀνθρωπίνου δὲ σώματος: cfr. in proposito Eus. Caes., *de laud. Const.* 12, 1 οὐκ ἐν τόπῳ περιληπτόν, οὐκ ἐν σώμασιν ὄν e πάσης κεχωρισμένον σωματικῆς οὐσίας (detto in entrambi i casi del Logos di Dio).

ἐν περιγραφῇ δὲ ἄλλων: cfr. ancora Gelas., *hist. eccl.* III 19, 27 σὲ [*scil.* Χριστόν] τῆς ἀφωρισμένης καθέδρας κύκλῳ περιγράφειν τολμα; cfr. anche II 15, 3 οὐ περιγραπτὸς τόπῳ [*scil.* Χριστός].

τὸ ἅγιον πνεῦμα: sulla questione relativa ai possibili significati dell'espressione nell'*Oratio* cfr. *supra*. Qui τὸ ἅγιον πνεῦμα è certamente Cristo, come intende anche Valesius⁷⁷⁵:

per Spiritum sanctum Constantinus videtur intellegere divinitatem, seu naturam divinam [...] Explicat enim verba illa ex Virgilio translata οὐδ' ἥψω λεχέων, quae de Christo, non de Spiritu sancto dicuntur. Itaque hoc loco spiritum Dei interpretari malui, quam Spiritum sanctum, ut Portesius et Christophorsonus.

ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ διαθέσει: cfr. ancora Eus. Caes., *de laud. Const.* 12, 1 τὸ τῶν ἀγαθῶν ἀνώτατον (detto del Logos di Dio); cfr. anche August., *de nat. bon.* 1: *summum bonum, quo superius non est, Deus est.*

οὗ πάντα ἐφίεται: cfr. *or.* 156, 9 ἀγαθὸν οὗ πάντα ἐφίεται; cfr. anche Arist., *nik. eth.* I 1 ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ⁷⁷⁶.

τί δ' ὅλως κοινὸν σοφία τε καὶ ἡδονή: cfr. Plat., *resp.* 402e σωφροσύνη καὶ ἡδονῇ ὑπερβαλλούσῃ ἔστι τις κοινωνία;.

Su Cristo come σοφία cfr., oltre al già citato 1Cor. 1,24, Athen., *legat.* 24, 2 ὅτι νοῦς, λόγος, σοφία ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς.

⁷⁷⁴ Su ἄσχημάτιστος cfr. anche Plat., *Phaedr.* 246 C.

⁷⁷⁵ Cfr. PG 20, col. 1301, n. 79.

⁷⁷⁶ Segnalato da I.A. HEIKEL, *op. cit.* (1911), p. 8.

ὀχλοχαρῆς: l'aggettivo è raro. L'attestazione più antica è in Manetone IV 277; ricorre anche in Marco Antonino I 16,3 e in Basilio di Cesarea, *epist.* 42, 3 μὴ ἔσο ὀχλοχαρής.

ἐπιδείξεως καὶ δόξης: entrambi i sostantivi sono utilizzati con accezione dispregiativa, a significare il desiderio di fama e di gloria che caratterizza quanti si dedicano alla scienza umana e sono completamente all'oscuro di quella divina.

τὴν ψυχὴν αὐτῶν καθαρεύειν: cfr. *or.* 189, 12 καθαρεύων τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος.

Conclusioni

Il presente lavoro di tesi ha mirato a cogliere e mettere in rilievo gli aspetti salienti della versione greca della IV Ecloga di Virgilio e del relativo commento costantiniano, tramandati ai capitoli XIX-XXI dell'*Oratio ad Sanctorum coetum*.

In particolare, nel Capitolo 1 si sono affrontati i problemi di fondo che la suddetta *Oratio*, riportata in appendice alla *Vita Constantini* di Eusebio di Cesarea, pone in relazione non solo alla paternità, ma anche alla data e al luogo in cui fu pronunciata.

Per quanto riguarda la prima questione, si è ipotizzata una gamma di autori che va dallo stesso Eusebio (Rossignol) a un anonimo falsario di V secolo (Mancini), ma la critica è oggi pressoché concorde nell'attribuire il discorso a Costantino e nel considerarlo, dunque, autentico: l'*Oratio ad Sanctorum Coetum* si sposa perfettamente con lo spirito della propaganda imperiale e costituisce, da questo punto di vista, un importante documento storico della *Realpolitik* della prima metà del IV secolo d.C.

Dunque, pur non avendo materialmente scritto il testo del discorso, Costantino ne fornì certamente le linee guida a un impiegato della cancelleria di corte, che, verosimilmente, compose l'opera direttamente in greco per un pubblico orientale (risulta in effetti dubbia la testimonianza di Eusebio, secondo cui l'*Oratio* fu prima scritta in latino e poi tradotta in greco da un interprete ufficiale).

Più in particolare, l'ambiguità dei riferimenti a fatti e personaggi, che ha dato adito a diversi filoni interpretativi, e in particolare ha spinto taluni studiosi a negare l'autenticità dell'opera, si spiegherebbe perfettamente pensando l'*Oratio* come un discorso più volte riutilizzato e riadattato a diversi contesti, ma sempre immutato nella sua sostanza.

Per quanto concerne invece la questione della cronologia, le proposte avanzate spaziano attraverso tutto il IV secolo e il primo venticinquennio del V, ma l'ipotesi di datazione più verosimile è quella suggerita da Mazzarino, e qualche anno dopo da De Decker: sulla base dei riferimenti alla seconda guerra fra Co-

stantino e Licinio presenti nei capitoli XXII e XXV (Mazzarino), e delle preoccupazioni letterarie, filosofiche, religiose e politiche che si possono dedurre dall'*Oratio* (De Decker), i due studiosi hanno proposto l'anno 325.

Questa ipotesi è stata in seguito confermata anche da Ubaldo Pizzani, sulla base del raffronto con le *Divinae Institutiones* di Lattanzio, e da Timothy D. Barnes, che, dopo essere arrivato a identificare in Nicomedia la città dove il discorso fu pronunciato, ha sostenuto che l'opera dovesse essere necessariamente successiva alla riconquista della Bitinia da parte di Costantino, ossia all'autunno del 324.

Per quanto riguarda infine il luogo in cui l'orazione fu tenuta, gli studiosi concordano nel ritenere che si tratti di una città orientale, ma sono divisi nella sua identificazione. L'ipotesi che tuttavia gode di maggior credito presso la critica è quella di Nicomedia, ossia la città che giocò un ruolo decisivo nello scontro tra Costantino e Licinio e nella quale l'imperatore stesso trascorse gli anni della sua adolescenza (peraltro esplicitamente citata in *or.* XXV 2).

Concordo dunque con il Barnes nel ritenere che i «santi» cui Costantino si rivolse con questo discorso fossero il vescovo di Nicomedia, i sacerdoti della sua diocesi e coloro si preparavano a ricevere il battesimo in occasione delle celebrazioni pasquali del 325.

Il capitolo 2 ha preso poi in esame la versione greca della IV Ecloga di Virgilio, di cui sono stati affrontati, innanzitutto, i problemi di attribuzione e di datazione. Nello specifico, si è tentato di rispondere a due interrogativi: la bucolica greca fu realizzata prima, dopo o in concomitanza con la stesura del discorso? E ancora, il commento fu eseguito sul testo originale dell'ecloga o piuttosto sulla sua traduzione?

A partire quindi dall'analisi dei rapporti tra bucolica greca e parafrasi costantiniana, si è concluso affermando primariamente la dipendenza del commento dalla traduzione. Se è vero infatti che in alcuni dei luoghi in cui la versione greca dell'ecloga si discosta dall'ipotesto latino, è a quest'ultimo che l'esegeta si riporta, è vero anche che la connessione fra traduzione ed esegesi costantiniana è talvolta così stretta da non poter sembrare il frutto di una mera casualità.

In alcuni luoghi del commento, anzi, si registrano addirittura vere e proprie citazioni dell'ecloga greca: l'imperatore, cioè, spiega i versi del carme utilizzando le stesse parole del traduttore, finanche le clausole omeriche e gli aggettivi rari e ricercati!

D'altra parte, anche i pochi casi in cui il commento sembra concordare con l'ipotesi latino contro la traduzione, se sottoposti a un'approfondita indagine filologico-interpretativa, possono risultare poco probanti, se non addirittura irrilevanti (senza contare che l'esegeta poteva riecheggiare qui e lì il testo di Virgilio pur non avendolo materialmente davanti agli occhi, ma semplicemente mandandolo a memoria).

Se il commento è stato eseguito, come s'è tentato di dimostrare, sulla traduzione, e non sull'ipotesi virgiliana, ne consegue che la bucolica greca deve essere stata necessariamente composta prima della stesura del discorso, o al massimo in concomitanza con essa. Più in particolare, è possibile che, nell'elaborare l'*Oratio*, la cancelleria imperiale si sia servita di una preesistente traduzione, che doveva già circolare da qualche tempo negli ambienti cristiani orientali.

Successivamente, si sono messi in luce gli aspetti formali e contenutistici più rilevanti dell'ecloga greca, che si può a giusta ragione considerare una «traduzione artistica», essendo stata realizzata attingendo ai materiali della tradizione classica e postclassica, armonicamente fusi, nella trama poetica del componimento, con intertesti biblici. Da questo punto di vista, la bucolica costituisce un caso eccezionale, giacché il procedimento di traduzione dal latino al greco fu poco diffuso e praticato, almeno in ambito letterario, data la «sufficienza» con cui si guardò sempre alla lingua dei Romani.

Sul piano del contenuto, l'ecloga greca si caratterizza invece per la volontà di fare del carme virgiliano una profezia messianica, in coppia con l'acrostico della Sibilla Eritrea. Quest'operazione, che è figlia di un preciso disegno politico, punta al recupero di quella parte della tradizione pagana che può conciliarsi con la dottrina cristiana, sì da mostrare agli uni, i pagani, apertura e rispetto nei confronti della loro cultura, e agli altri, i cristiani, l'impegno a leggere nelle varie manifestazioni dell'arte classica allusioni alla vera religione.

Nel Capitolo 3 si è dato il testo critico della bucolica greca e del commento costantiniano. Si è compiuto, a tale scopo, un riesame della tradizione manoscritta, che ha permesso di affrontare le questioni filologiche di fondo poste dal testo, anche alla luce dei più recenti studi, e di superare i limiti più evidenti dell'edizione critica di riferimento (Heikel 1902).

La stessa traduzione italiana, pur tenendo presenti contributi precedenti, è stata il frutto non solo della puntuale consultazione di dizionari, lessici e tesauri,

ma anche di un attento e approfondito esame della tradizione letteraria greca, che ha permesso, in particolare, di cogliere precise sfumature di significato e di restituire pienamente senso a un testo non sempre di facile comprensione.

Nei Capitoli 4 e 5 si è proceduto infine all'analisi retorico-formale di traduzione e commento, che si è deciso di condurre separatamente, al fine di risaltare le specifiche peculiarità di ciascuno dei due testi.

Dall'analisi della bucolica greca è emerso che l'*interprete* ha reso piuttosto liberamente l'ipotesto virgiliano, al fine di spremere al massimo la presunta *vis* profetica. Più in particolare, la «cristianizzazione» è stata operata in vario modo: ora enfatizzando i «pezzi forti» del componimento, come la *Virgo* e il serpente, ora tagliando i riferimenti alle divinità pagane, come Apollo e Lucina, e al dedicatario, il console Pollione, ora riecheggiando passi della letteratura evangelica.

L'analisi intertestuale ha tuttavia mostrato come il traduttore non si sia limitato a stravolgere il messaggio virgiliano, ma abbia inteso anche gareggiare con il suo modello, attingendo ai materiali della tradizione classica (*in primis* a Omero, ma anche a Teocrito, *inventor* del genere bucolico, e ai tragici) e postclassica (in particolare a Quinto Smirneo), costantemente intrecciati con reminiscenze neotestamentarie, in un audace quanto affascinante «cortocircuito» di intertesti.

Dall'analisi del commento, condotto, come s'è visto, sulla versione greca dell'ecloga, è emersa invece la precisa volontà, da parte dell'esegeta, di mostrare al mondo la vera natura del componimento virgiliano: una profezia dell'avvento di Cristo, realizzata mediante il ricorso all'allegoria.

Il presupposto di questa operazione, consistente per l'appunto nell'individuare e spiegare tutte le presunte allusioni cristiane presenti nella bucolica, anche attraverso lunghe digressioni, è che il poeta, essendo stato soggetto alle leggi del suo tempo, non poté esprimersi in maniera chiara profetizzando l'imminente incarnazione del Salvatore, ma fu costretto a servirsi di un linguaggio in codice e a rivestire i suoi versi di una patina di classicità. Di qui la necessità di una spiegazione che riveli il reale messaggio del vate.

L'esegesi, tuttavia, non si presenta assolutamente omogenea: il commento è ora lungo, ora breve, ora completamente assente. Di norma, Costantino preferisce soffermarsi sugli elementi salienti del testo, dedicando invece minor atten-

zione, e talvolta tralasciando, i punti poco interessanti o comunque già suscettibili, di per sé, di una lettura in senso cristiano.

Non ci sono, in conclusione, motivi per dubitare della paternità costantiniana dell'*Oratio Sanctorum Coetum*, che si iscrive perfettamente nella propaganda politica dell'imperatore, mirante, com'è noto, a restituire credibilità e forza al potere centrale, sfruttando il consenso popolare che si era creato intorno alla chiesa.

Ergendosi a difensore del cristianesimo, piuttosto che a suo persecutore, Costantino intendeva rimettere insieme i pezzi di un impero sconvolto da anni di guerre interne ed esterne, e che la crisi spirituale aveva fortemente diviso. Non scelse, tuttavia, la strada della guerra aperta contro i pagani, ma tentò, piuttosto, la via di una difficile conciliazione. L'ecloga greca, che interpreta cristianamente il dettato virgiliano, è il manifesto culturale di questa volontà e forse la spia di un mondo che, per sopravvivere, doveva necessariamente evolversi, ma a partire dal suo passato, dalle sue radici. E questo – credo – è stato il merito maggiore di Costantino: portare la novità nella tradizione.

Bibliografia

- U. ALBINI, Aristofane, *Pace*, Garzanti, Milano 2002.
- M. AMERISE, Eusebio di Cesarea, *Elogio di Costantino. Discorso per il Trentennale. Discorso Regale*, Paoline, Milano 2005.
- B. BALDWIN, *Vergilius Graecus*, «American Journal of Philology» 97 (1976), pp. 361ss.
- T.D. BARNES, *The Emperor Constantine's Good Friday Sermon*, «Journal of Theological Studies» 27 (1976), pp. 414ss.
- Id., *Constantine and Eusebius*, Cambridge-London 1981.
- Id., *Constantine's Speech to the Assembly of the Saints: Place and Date of Delivery*, «Journal of Theological Studies» 52 (2001), pp. 26ss.
- N.H. BAYNES, *Constantin the Great and the Christian Church*, «Proceedings of the British Academy» 15 (1929), pp. 341ss. e 388ss.
- E. BELLINI, Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981.
- S. BENKO, *Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II 31, 1 (1980), pp. 646ss.
- G. BERNARDI PERINI, *Virgilio, il Cristo, la Sibilla. Sulla lettura "messianica" della quarta ecloga*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova» 102 (1999-2000), pp. 115ss.
- Id., *I velenosi Assiri, il sorriso impossibile. Note sulla versione greca della quarta ecloga di Virgilio e il commento costantiniano*, in *Cultura latina cristiana fra terzo e quarto secolo. Atti del Convegno* (Mantova, 5-7 novembre 1998), Olski, Firenze 2001, pp. 205ss.
- M.G. BIANCO, Clemente Alessandrino, *Il Protrettico. Il Pedagogo*, UTET, Torino 1971.
- D. BIANCONI, *Le traduzioni in greco di testi latini*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti*, dir. M. CAPALDO, F. CARDINI, G. CAVALLO e B. SCARCIA AMORETTI, vol. I. *La cultura bizantina*, a cura di G. CAVALLO, Salerno Editrice, Roma 2004, pp. 519ss.
- B. BLECKMANN, *Ein Kaiser als Prediger: zur Datierung der Konstantinischen "Rede an die Versammlung der Heiligen"*, «Hermes» 125 (1997), pp. 183ss.
- A. BOLHUIS, *Vergilius' Vierde Ecloga in de Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum*, Ermelo 1950.

- F. BOLL, *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien Zum Weltbild der Apokalypse*, Teubner, Leipzig-Berlin 1914.
- C. BURINI, *Gli apologeti greci*, Città Nuova, Roma 2000 [1986].
- J. CARCOPINO, *Le mystère de la quatrième éclogue*, Paris 1943².
- M. CATAUDELLA, *Costantino, Giuliano e l' "Oratio ad Sanctorum Coetum"*, «Klio» 83 (2001), pp. 167ss.
- A. CERRETINI, Cipriano, *Trattati*, Città Nuova Editrice, Roma 2004.
- G. CERRI, Omero, *Iliade*, RCS Libri, Milano 2007.
- E. CETRANGOLO, Omero, *Odissea*, RCS Libri, Milano 2000.
- C.E. CHAFFIN, *Christus imperator. Interpretazioni della IV Egloga di Virgilio nell'ambiente di Sant'Ambrogio*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 8 (1972), pp. 517ss.
- W. CLAUSEN, *A commentary on Vergil. Eclogues*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- E. COLEIRO, *An introduction to Vergil's Bucolics with a critical edition of the text*, B.R. Grüner Publishing Co., Amsterdam-Holland 1979.
- R.H. CONNOLLY, *The meaning of ἐπίκλησις: a reply*, «The Journal of Theological Studies» 25 (1924), p. 337ss.
- L. CORONATI, *Osservazioni sulla traduzione greca della IV egloga di Virgilio*, «Civiltà Classica e Cristiana» 5 (1984), p. 74.
- P. COURCELLE, *Les exégèse chrétiennes de la quatrième élogue*, «Revue des Études Anciennes» 59 (1957), pp. 294ss.
- A. CREDENDINO, *Sull'acrostico cristologico di Or. Sib. VIII 217-50*, «Vichiana» XIII 2 (2011), pp. 246ss.
- R. CRISTOFOLI, *Costantino e l'Oratio ad Sanctorum Coetum*, D'Auria, Napoli 2005.
- M.I. DANIELI, Origene, *Omellie sulla Genesi*, Città Nuova Editrice, Roma 1978.
- S. DAVIES, *Constantine's Editor*, «Journal of Theological Studies» 43 (1991), pp. 610ss.
- D. DE DECKER, *Le « Discours a l'Assemblée des Saints » attribué à Constantin et l'oeuvre de Lactance*, in J. FONTAINE – M. PERRIN (curr.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, «Actes du IV^e Colloque d'Études Historiques et Patristiques» (Chantilly 21-23 septembre 1976), Paris 1978, pp. 75ss.
- H. DÖRRIS, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse» 34 (1954), pp. 129ss.
- H.A. DRAKE, *Suggestions of Date in Constantine's "Oration to the Saints"*, «American Journal of Philology» 106 (1985), pp. 335ss.

- Id., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore 2000, pp. 292ss.
- M.J. EDWARDS, *The Arian Heresy and the Oration to the Saints*, «Vigiliae Christianae» 49 (1995), pp. 379ss.
- P. FABBRI, *L'egloga quarta e Costantino il Grande*, «Historia. Studi Storici per l'Antichità Classica» 4 (1930), pp. 228ss.
- P. FARKAŠ, *La donna di Apocalisse 12: storia, bilancio, nuove prospettive*, Roma 1997.
- F. FERRARI, Sofocle, *Antigone. Edipo Re. Edipo a Colono*, RCS Libri, Milano 2004 [2000].
- G. FILORAMO, *Variazioni simboliche sul tema della porpora nel Cristianesimo antico*, in O. LONGO (a cura di), *La porpora: realtà e immaginario di un colore simbolico*. Atti del Convegno interdisciplinare di Studio (Venezia, 24-25 ottobre 1996), Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, Venezia 1998, pp. 227ss.
- E.A. FISCHER, *Greek Translations of Latin Literature in the Fourth Century A.D.*, in «Yale Classical Studies» 27 (1982), pp. 173ss.
- D. FLUSSER, *The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel*, in «Israel Oriental Studies» 2 (1972), pp. 148ss.
- I. GELZER, *Die Orthographie des Grusses o, qeo/j se diafula/cai*, «Hermes» 74 (1939), pp. 167ss.
- M. GEYMONAT, *P. Vergili Maronis Opera*, Roma 2008, pp. 20-23.
- Id., *Un falso cristiano della seconda metà del IV secolo (sui tempi e le motivazioni della Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum)*, «Aevum Antiquum» N.S. 1 (2001), pp. 349ss.
- M. GIARDINO, *Filosofi e poeti pagani nell'Oratio Constantini ad Sanctorum Coetum* (in corso di stampa).
- M. GIGANTE, *Virgilio da Pompei all'Egitto*, in *La fortuna di Virgilio*. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 24-26 ottobre 1983), Giannini, Napoli 1986, pp. 7ss.
- C. GUADAGNO, *Riflessioni su Verg. Ecl. 4, 60-63*, «Vichiana» 9 (2007), pp. 41ss.
- S.G. HALL, *Some Constantinian Documents in the "Vita Constantini"*, in S.N.C. LIEU e D. MONTSERRAT (curr.), *Constantine: History, historiography and legend*, Routledge, Londra e New York 1998, pp. 86ss.
- R.C. HANSON, *The Oratio ad Sanctos attributed to the Emperor Constantine and the Oracle at Daphne*, «Journal of Theological Studies» 24 (1973), pp. 505ss.
- T. HEGEDUS, *Early Christianity and ancient astrology*, Patristic Studies 6, Peter Lang Publishing Inc., New York 2007.
- I.A. HEIKEL, *Eusebius Werke I 1* (GCS 7), Berlin 1902, pp. XCIss. e pp. 154ss.
- Id., *Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius*, Leipzig 1911.

C.G. HEYNE, Publius Virgilius Maro, *Varietate lectionis et perpetua adnotatione. Illustratus a Christ. Gottl. Heyne. Editio quarta curavit Ge. Phil. Eberard Wagner. Volumen Primum, Bucolica et Georgica*, Librariae Hahnianae, Apud Black, Lipsiae, Londinii 1830.

G.W.H. LAMPE, *A Greek Patristic Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961.

C.G. JUNG - C. KERÉNYI, *Science of mythology: essays on the myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, London 1985 [1949].

C.G. JUNG, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, trad. it. E. SCHANZER, A. VI-TOLO, Bollati Boringhieri, Torino 1977.

Id., *Il fanciullo e la core: due archetipi*, trad. it. A. BRELICH, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, edizione italia-
na a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI, Paideia, Brescia 1963-92.

W. KLOUČEK, *Programm des K.K. Staats Ober-Gymnasium zu Leitmeritz*
(1870/3).

A. KOFKSY, *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden-Boston-Köln 2000.

H. KOLLER, *Αντάβας*, «Glotta» 51 (1973), pp. 29ss.

A. KURFESS, *Observatiunculae ad P. Vergilii Maronis eclogae quartae
interpretationem et versionem Graecam*, «Mnemosyne» 40 (1912), pp. 277ss.

Id., *Das Akrostikon Ἰησοῦς Κρείστος Θεοῦ Υἱος Σωτηρ Σταυρός*, «Sokra-
tes» 6 (1918), pp. 99ss.

Id., *Vergils vierte Ekloge in Kaiser Konstantins Rede an die Heilige Versammlung*,
«Sokrates» 8 (1920), pp. 90ss.

Id., *Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen*, «Pastor Bonus»
41 (1930), pp. 115ss.

Id., *Ad versionem Graecam eclogae IV Vergilii*, «Philologische Wochenschrift» 54
(1934), col. 1247.

Id., *Ad Vergilii eclogae IV versionem Graecam*, «Philologische Wochenschrift» 13
(1936), pp. 364ss.

Id., *Die griechische Übersetzung der vierten Ekloge Vergils*, «Mnemosyne» 5
(1937), pp. 283ss.;

Id., *Zu Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen*, «Theologische
Quartalschrift» 130 (1950), pp. 145ss.

G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961.

H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford
1940.

R. LANE FOX, *Pagani e cristiani*, Laterza, Roma-Bari 1991 (ed. or. London 1986),
pp. 662ss.

- S. LO BUE, *La storia della poesia*, vol. V. *Le nuove Muse. Ellenismo e origini della modernità*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 130.
- L. MAGUGLIANI, Esiodo, *Le opere e i giorni. Lo scudo di Eracle*, RCS Libri, Milano 2000.
- M. MAITTAIRE, *Miscellanea Graecorum aliquot Scriptorum Carmina, Cum Versione Latina Et Notis*, Typis Gulielmi Bowyer, Londini 1722.
- A. MANCINI, *La pretesa* Oratio Constantini ad sanctorum coetum, «Studi Storici» 3 (1894), pp. 92ss. e 207ss.
- E. MANDRUZZATO, *Lirici greci dell'età arcaica*, RCS Libri, Milano 2000 [1994].
- S. MARIOTTI, *Livio Andronico e la traduzione artistica*, Milano 1952.
- M. MARCOVICH, *From Ishtar to Aphrodite*, «Journal of Aesthetic Education» vol. 30, n. 2, Special Issue: Distinguished Humanities Lectures II (1996), pp. 43ss.
- F. MASPERO, Eliano, *La natura degli animali*, vol. I, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2004 [1998].
- G. MASTROMARCO, Aristofane, *Commedie*, vol. I, UTET, Torino 1983.
- S. MAZZARINO, *La data dell' "Oratio ad Sanctorum Coetum", il "Ius Italicum" e la fondazione di Costantinopoli: note sui 'Discorsi' di Costantino*, in *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, Bari 1974, pp. 99ss.
- J.B. MAYOR, W. WARDE FOWLER, R.S. CONWAY, *Virgil's Messianic Eclogue*, Murray, London 1907.
- E. MEDDA, Euripide, *Oreste*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2001.
- A. MESCHINI, *Per il Virgilio greco: le "Bucoliche" tradotte da D. Halsworth*, «Orpheus» 5 (1984), pp. 110ss.
- A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Einaudi, Torino 1980, p. 162.
- M. MONACA, *Oracoli Sibillini*, Città Nuova, Roma 2008.
- C. MONTELEONE, *L'ecloga quarta da Virgilio a Costantino. Critica del testo e ideologia*, Manduria 1975.
- C. MORESCHINI, Tertulliano, *Opere Scelte*, UTET, Torino 1974.
- J.F. MOUNTFORD, A.Y. CAMPBELL, *Virgil*, Ecl. IV, 23, «The Classical Review» 52 (1938), pp. 54ss.
- A.V. NAZZARO, *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano*, Loffredo, Napoli 1977.
- Id., *La IV Bucolica di Virgilio nell'antichità cristiana*, in *Omaggio Sannita a Virgilio*, a cura di A.V. NAZZARO, San Giorgio del Sannio 1983, pp. 49ss.
- Id., *Il sacrificio di Isacco nell'esegesi di Ambrogio di Milano*, in S. ISETTA (a cura di), *Letteratura Cristiana e Letterature Europee. Atti del Convegno* (Genova, 9-11 dicembre 2004), Edizioni Dehoniane, Bologna 2007, pp. 295ss.

Id., *Quatenus P. Vergilius Maro Christianus necnon quidam Christi propheta habitus atque renuntiatus sit*, «Rend. Mor. Acc. Lincei» (in corso di stampa).

R.G.M. NISBET, *Virgil's Fourth Eclogue: Easterns and Westerns*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 25 (1978), pp. 59ss.

E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Teubner, Leipzig e Berlin, 1958 [1924].

G. PADUANO, Aristofane, *Gli Arcarnesi. Le Nuvole. Le Vespe. Gli Uccelli*, Garzanti, Milano 2008 [1979].

Id., Aristofane, *La pace*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002.

Id., Apollonio Rodio, *Argonautiche*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2007.

G. PASQUALI, in «Göttingische gelehrte Anzeigen» 171 (1909), pp. 259ss.

M.P. PATTONI, Sofocle, *Trachinie. Filottete*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1990.

O. PERLER, Méliton De Sardes, *Sur la Pâque et fragments*, Les Éditions du Cerf, Paris 1966.

J.M. PFÄTTISCH, *Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht*, Freiburg 1908.

Id., *Die Vierte Ekloge Vergils in der Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen*, Programm des Kgl. Gymnasiums im Benediktinerkloster Ettal für das Schuljahr 1912/13.

Id., *Des Eusebius von Cäsarea Ausgewählte Schriften*, 1, in O. BARDENHEWER (ed.), *Bibliothek der Kirchenväter: eine Auswahl patristischer Werke in Deutscher Übersetzung*², München 1913, pp. 194ss.

A. PIGANIOL, *Dates constantiniennes*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 12 (1932), pp. 369ss.

Id., *L'empereur Constantin*, Paris 1932.

U. PIZZANI, *Costantino e l'Oratio ad Sanctorum Coetum*, in G. BONAMENTE – F. FUSCO (edd.), *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, II (Macerata 18-20 dicembre 1990), Macerata 1993, pp. 791ss.

G. POMPELLA, Quinto Smirneo, *Le Postomeriche*, vol. I (ll. I-II), Loffredo, Napoli 1979.

F. PRÉCHAC, *Au Dossier de la IV^e Eglogue (Une note d'Erasmus)*, «Revue des Études Latines» 14 (1936), pp. 48ss.

M. Fabii Quintiliani, *Institutionis oratoriae libri duodecim*, ad fidem codicum manu scriptorum recensuit E. BONNELL, Leipzig 1854.

V. REICHMANN, *Römische Literatur in griechischer Übersetzung*, «Philologus» Suppl. 34/3 (1943).

- R.A. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*², Leipzig 1920.
- E.C. RICHARDSON, *A Select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 1, Grand Rapids 1980, pp. 561ss.
- J.M. RIST, *Basil's Neoplatonism*, in P. J. FEDWICK (ed.), *Basil of Cesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteenth-Hundredth Anniversary*, vol. I, Toronto 1981, pp. 137ss.
- B. ROCHETTE, *Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones de l'Empire romain*, Latomus, Bruxelles 1997.
- J.-P. ROSSIGNOL, *Virgile et Constantin le Grand*, Paris 1845.
- P. SELLEW, *Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation*, in «The Harvard Theological Review» 82 (1989), pp. 79ss.
- V. SCHIAVONE, *Corpus Hermeticum*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2010 [2001].
- V. SCHULTZE, *Quellenuntersuchungen zur "Vita Constantini" des Eusebius. IV. Die Osterrede*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 14 (1894), pp. 541ss.
- F.E. SCIUTO, *Una citazione virgiliana in Teodoto di Ancira (V sec.)*, «Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco», vol. I, Palermo 1991, pp. 517ss.
- G. SFAMENI GASPARRO, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2002, pp. 61ss.
- M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- T.C. SKEAT, *Britain and the Papyri*, in S. MORENZ (cur.), *Aus Antike und Orient. Festschrift Wilhelm Schubart zum 75. Geburtstag*, Harrassowitz, Leipzig 1950, pp. 126ss.
- M. SPINELLI, Lattanzio, *Come muoiono i persecutori*, Città Nuova, Roma 2005.
- J. STIGLMAYR, *Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 33 (1909), pp. 346ss.
- M. TABAGLIO, *La cristianizzazione del mito di Orfeo*, in A.M. BABBI (a cura di), *Le metamorfosi di Orfeo. Atti del Convegno Internazionale (Verona, 28-30 maggio 1998)*, Fiorni, Verona 1999, pp. 65ss.
- L. TARTAGLIA, Eusebio di Cesarea, *Sulla vita di Costantino*, D'Auria, Napoli 1984.
- A. TONELLI (a cura di), *Oracoli Caldaici*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002.
- A. TRAINA, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1974.
- Id., *Convexo nutantem pondere mundum (Verg., Ecl. IV, 50). Cosmologia e poesia*, in *Scritti in onore di Carlo Diano, Pàtron*, Bologna 1975, pp. 435ss.

Id., *Le traduzioni*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, dir. G. CAVALLO, P. FEDELI, A. GIARDINA, vol. II *La circolazione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1989, pp. 93ss.

J.W. TYRER, *The meaning of* ἐπικλησίη, «The Journal of Theological Studies» 25 (1924), p. 139ss.

A. VACCARI, *Scritti di erudizione e di filologia*, vol. I, Roma 1952.

H. VAN DAELE, Aristophane, *Les Guêpes, La Paix*, vol. II, Les Belles Lettres, Parigi 1964.

P. Vergili Maronis, Bucoliche, con introduzione e note di F. ARNALDI, Messina 1969 [1937].

G.V. VILLAVECCHIA, G. EIGENMANN, *Nuovo dizionario di merceologia e chimica applicata*, vol. 2, Hoepli, Milano 1977.

G. VITUCCI, Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, Mondadori, Milano 1974.

H. VON SCHÖNEBECK, *Beiträge zur Religionpolitik des Maxentius und Konstantin*, «Klio» 43 (1939), pp. 4ss.

M. WALLRAFF, *La croce negli storici ecclesiastici*, «Mediterraneo Antico» 5 (2002), pp. 461ss.

C.F. WEBER, *Dissertatio de Latine scriptis quae Graeci veteres in linguam suam transtulerunt*, Cassellis 1852.

G. WEBER, *Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000.

D.N. WIGTIL, *Toward a date for the Greek Fourth Eclogue*, «The Classical Journal» 76, n. 4 (1981), pp. 336ss.

P. WENDLAND, rec. a I.A. HEIKEL, *Eusebius Werke I 1*, «Berliner Philologische Wochenschrift» 22 (1902), coll. 225ss.

F. WINKELMANN, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems Der "Vita Costantini"*, «Klio» 40 (1962), pp. 187ss.

Id., *Eusebius Werke I 1, Über das Leben des Kaisers Konstantin* (GCS), Berlin 1975.

G. ZANETTO, *Inni omerici*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2006 [1998].